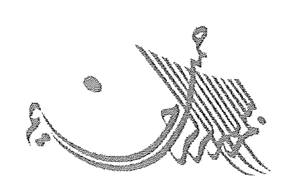


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
دراسات فكرية (١٣)
التجسيم الحضاري
من منظور التنمية المركبة
دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي
د. ناصر يوسف

التجسيم الحضاري
من منظور التنمية المركَّبة



التجسيم الحضاري

من منظور التنمية المركَّبة

دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي

الدكتور ناصر يوسف

التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة
(دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي)
المؤلف: د. ناصر يوسف / كاتب من الجزائر

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
يوسف/ ناصر
التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة، (دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي)، د. ناصر يوسف
٤٤٠ ص، (دراسات فكرية؛ ١٣)
٢٤×١٧ سم
١. مالك بن نبي. ٢. التنمية والحضارة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-649-8

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

إهــداء

إلىٰ رجلين عظيمين كانا لهما عظيم الأثر في مسيرتي الفكرية

الدكتور محمد بلغيث والدكتور حاتم زكريا محيي الدين

شخصيتان حصلت فيهما خصلتان حضاريتان

الثناء علىٰ الناس بسموِّ حضرتهما

وبناء الناس بعلوِّ نظرتهما

شملتني هذه الحضرة

شتلتني تلك النظرة

هذا بحثي وإرثي

أهديه إليكما.



مُقَدِّمَة

«ثم لم يأت من بعدهم إلا مقلِّد، وبليد الطبع والعقل أو متبلِّد، ينسج علىٰ ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال»[(١)].

ابن خلدون

منذ عقدٍ من الزمن، جمعتني جلسة بنخبة اشتغلت أكاديميًا علىٰ أعمال مالك بن نبي الفكرية، وفي أثناء الحديث قلتُ فيما قلتُ: لقد رأيتُ البارحة بن نبي في المنام كأنه يحدِّثني ويرحِّب بي ويأخذني بالأحضان، وقبل أن أستأذنه في الانصراف طلب مني يراعًا وقرطاسًا ثم شرع في الكتابة. لم يرُق كلامي لمن كان يعتقد أنه الوصيُّ الفكريُّ علىٰ أعمال بن بني؛ فانتفض في حدَّة، قائلًا: هل بِتَّ تلك الليلة علىٰ وضوء؟ عجبتُ من قوله يقدِّس الرجلَ؛ فأجبته بلا انتظار مني: وهل يُشترَط أن أكون علىٰ وضوء حتىٰ أرىٰ مالكًا في المنام؟

بالطبع لم يعجب صاحبنا هذا الرد السريع الذي أضحك الجُلَّاس، بل رحتُ أسرد ما رأيتُ؛ حيث ارتفعت حدَّة استنكار محدِّثي، فانكفأتُ عنه بوجهي لتلافي مكروه القول إنْ هو تفوَّه به، وصوَّبت حديثي إلىٰ من كان لديهم الرغبة في تبادل الحوار بأخلاقيات عالية، تمامًا كما أوجِّه الآن نصِّي تلقاء من لا يعنيهم بن نبي أكاديميًا، لا سيما أن بن نبي لم يكن أيضًا أكاديميًا؛ فلم يشقَ بلِ ارتقىٰ. يشقىٰ الأكاديمي إذا ساورته الظنون أن أعماله ترقىٰ علىٰ الأعمال الأكاديمية الأخرىٰ التي تناولت بن نبي فكريًا وحضاريًا. يشقىٰ إذا هو اقتنع أن عمله عن بن نبي غير مسبوق، وأن لا أحد يعلوه في المستوىٰ؛ حتىٰ وإنْ خاب الرجاء في المحتوىٰ.

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م)، ج ١، ص ٥.

إن أهل المستوىٰ ممن أفادوا من بن نبي أكاديميًا قد طرحوه ما بعد التحصيل الأكاديمي واستغنوا عنه، ومن ثمَّ ولَّوا نشاطهم الأكاديمي نحو قبلة أخرىٰ؛ إذ تبيَّن لهم ولغيرهم أن المحتوىٰ الأكاديمي الذي وضعوه لغيرهم وزيَّنوه لأنفسهم ليس في مكنته أن يضيف لبن نبي جديدًا أو يذهب بالأكاديميين بعيدًا؛ ما أدىٰ بهؤلاء الأكاديميين، ممن خاب رجاؤهم في أعمالهم الأكاديمية التي تناولت بن نبي، إلىٰ الانشغال بمشاهير آخرين غير مكتملين، أحياء غير أموات؛ فوقعوا في ما كان يزجرهم عليه بن نبي نفسه؛ حيث كان يعدهم من عبَّاد الشخص وليس من نقَّاد الفكرة. وإذ يدرِّب العملُ الأكاديمي الصارم النشءَ المتعلِّم كيف يكون موضوعيًا وأمينًا ونزيهًا ومتخلِّقًا؛ فإن الإنسان غير المتخلِّق هو إنسان غير متعلِّم حتىٰ لو أفنىٰ حياته أكاديميًا.

إن من يكتب عن القامات الكبرىٰ مثل بن نبي ولا يتجشَّم عناء المقامات الفكرية في مشروعه الحضاري الأكبر، يكون مصيره الفساد المعرفي الذي هو شكل من أشكال الرداءة؛ لأن مثل هؤلاء الأكاديميين، وقد رصدنا حالات منهم، ينتظرون من الكتابة عن بن نبي أن تمنحهم فرصة تقمُّص بن نبي وجدانيًا؛ ولكن لا شيء من ذلك.

بالطبع لا تربطنا رابطة أكاديمية مباشرة بأعمال بن نبي. وإذ تنحصر مهمتنا في توظيف أفكار بن نبي، ومن ثمَّ توسيع دائرتنا المعرفية وتعميقها؛ فإننا بحاجة ماسَّة إلىٰ بذوره الفكرية، وهو أيضًا بحاجة إلىٰ حقلنا المعرفي، وبالدراية منه والعناية منَّا تحصل الثمرة. وعليه، فإن عملنا الأكاديمي حول التنمية ما كان له أن يقف علىٰ رجليه لو لم نتوكَّأ علىٰ عصا بن نبي الفكرية ونهشُّ بها علىٰ عناصر البحث عسىٰ أن تستقيم، وتكون لنا عونًا علىٰ تمديد الحبل ما اتسع إلىٰ الإحاطة بمشروع بن نبي الحضاري.

كما يفترَض منَّا ألا نتعامل مع بن نبي علىٰ أساس أنه له فضل علينا، فنبقىٰ سجناء هذا الفضل، لا سيما أن الذين تحسَّسوا أفكار بن نبي -وما نراهم تخصصوا فيها تخصص الذي فكَّ قيده وأطلق خطوه- قد سجنوا أنفسهم في مشروعه الحضاري؛ فحبسوها عن إضافة الجديد فكادت أفكارهم تتبدَّد ولا تتجدَّد، تصدأ قبل أن تبدأ. وإن حالهم كحال من قال فيهم أبو تمام: كل شيء غثٌّ إذا عاد. ومن ثمَّ، يفترَض أن تحيط النخبة العارفة بأعمال بن نبي ولا تحتاط من أن لها عليه فضلًا إذا هي جعلت من أفكاره تتعدَّد وتتمدَّد.

ما من شكٍّ في أن حضور بن نبي واضح في عملنا؛ ما جعلنا نستبق الحديث عنه في مقدمتنا. لقد مَتحنا فكرة الكتاب من أفكاره؛ حيث ندين بمصطلح (تجسيم لحضارة) لمالك بن نبي؛ ومن ثمَّ فإن عمله سابق لدينا وليس له فضل علينا. وإذ نتعامل مع عمله، فإننا لا ننكر فضله علينا؛ ومن ثمَّ لا نكون تمردنا ولا صرنا لئامًا؛ لأننا إذا سبَّقنا فضله علينا في بداية عملنا فسنقع في فخ من إذا أكرم الكريم ملكه؛ فيملكنا. ومن ثمَّ، لِمَ لا نستبقه فنكرمه حتىٰ نملكه؛ فيصير عمله ملكًا لنا نتصرَّف فيه حيث نشاء، وليس عملنا ملكًا له يتصرَّف فينا كيفما شاء؟

في هذه الدراسة نعتمد علىٰ حقلنا المعرفي من غير أن يملي علينا بن نبي ما يريده، بل ما نريده هو ما سنمليه عليه. إن حدود ردوده علينا تقف عند الذي انتهىٰ من كتابته، وليس فيما يقوله ردٌّ علينا بعدما أفضىٰ إلىٰ ربِّه؛ حيث إن الإرادة هنا تستدعي منَّا (فهم الفهم) الذي هو شكل راقٍ من أشكال النقد البنَّاء. وإذ يحدونا الأمل في توظيف آلية فهم الفهم بدلًا من النقد، فذلك حرص منَّا علىٰ التأدُّب مع بن نبي وإنزاله منزلته الرفيعة في عالم الفكر. إن مالكًا كان علىٰ درجة عالية من الفهم الذي حصل له من النقد والملاحظة، ونحن هنا نحرص علىٰ أن نرتقي إلىٰ هذا الفهم بطريقتنا الخاصة في الملاحظة أيضًا، بحيث تتيح لنا أفكاره الناقدة نقدَ أوضاعنا، وليس بالضرورة نقد أفكاره التي ترتدُّ علىٰ نقاده؛ وإنما يحدونا التأكد إذا ما كانت أفكار بن نبي الناقدة كافية لتغيير الأوضاع، وليس لتبادل الأدوار وحسب.

نسعىٰ إلىٰ التعاطي مع أفكار بن نبي العصرية بطريقة عصرنا، والإنصات لمطالبه والتعاطي مع اهتماماته والوقوف علىٰ همومه؛ إذ يقلقنا أن نرىٰ أنفسنا من غير دولة مؤسسات وأساسات، بينما لنا إرادة الإنسان وإمكانات الأرض وحياة الوقت. كما يقلقنا أن نمارس يومياتنا المادية من غير دين قيِّم يقيِّم أعمالنا وأموالنا؛ لا سيما أن الفساد المالي الأكثر طغيانًا -من الدولة غير العادلة- لا يبقي ولا يذر. هذا إن لم يقف الدين إلىٰ جانب مؤسسات الدولة لتغيير الأوضاع التي ما زالت علىٰ حالها منذ صرخة ابن خلدون المشهورة: وكأنما نادىٰ لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة.

بالطبع تعنينا تحليلات بن نبي، وذلك علىٰ الرغم من أنه لا يمكن الإمساك بخيوطها؛ ففكرة بن نبي واحدة علىٰ مستوىٰ مشروعه؛ ولكن تتوزَّع علىٰ مستوىٰ

المدخلات، وتتوسَّع علىٰ مستوىٰ المخرجات؛ إذ إن هناك ربطًا بين المداخل والمخارج؛ وهذه هي الدينامية ذاتها. إن كل من يكتب عن بن نبي عليه الإحاطة بهذه الدينامية. هذه التحليلات فيها ما يضيق في موضوع ويتّسع في موضوع آخر، وإن التعاطي مع ضيقها قد يفضي إلىٰ نص ضيّق؛ أما التعاطي مع وسعها فيستدعي من الكاتب أن يستغرق وقتًا طويلًا لفهم مشروع بن نبي بحيث يكون أطول مما استغرق بن نبي نفسه في صياغة مشروعه الفكري.

كل تحليلات بن نبي قامت علىٰ معادلة حضارية: الإنسان والأرض والوقت؛ إذ يفترَض ممن يقف علىٰ مشروع بن نبي ألا ينطلق من تحليلاته وتفريعاته؛ وإلا يبقىٰ الكاتب سجين تحليلات بن نبي؛ إذ تكاد تكون نسقًا مغلقًا، لا أحد يأتي بجديد عليها. في الغالب نلفي الكتّاب يسعون إلىٰ تقليد بن نبي في تحليلاته؛ فيأتي تقليدهم رديئًا لا يعكس جودة أعمال بن نبي المقلَّد. ومن ثمَّ، يفترَض منَّا أن نترك هذه التحليلات الفرعية جانبًا ولا نقلدها، بل نفيد من أصولها. بمعنىٰ لا نكتب كما كتب بن نبي أو نعيد ما كتبه، بل نكتب ما لم يكتبه بن نبي، أو ما خطر في بال بن نبي كتابته في ظروف حالت دون ذلك.

من وجهة أخرىٰ، لا تعنينا تحليلات بن نبي في ذاتها، بل يعنينا من أين استقىٰ بن نبي تحليلاته. لا يعنينا ماء البئر بل يعنينا عمقه؛ لأن هذا الماء خرج من هذا العمق؛ فلولا العمقُ ما كان الماءُ. هل هذا العمق كان كافيًا لتدفق الماء واستدامته لفترة أطول؟ ما لم يكتبه بن نبي هو ما لم يعمِّق في حفرته. هذا العمق الحضاري الذي هو جهد صاحبه هو ما يعنينا، أما الماء الذي هو مشاع للجميع فالناس فيه شركاء. لا يعنينا الشيء المشترك الذي ينتفع منه الموجود حوالينا، بل يعنينا الجهد الخاص المفقود لدينا. جهد بن نبي يصبُّ في المعادلة الحضارية، فمن طريقها أتت المنافع/ التحليلات. وهذه المنافع إذا اكتفينا بها وصارت هي كل ما يعنينا؛ فإنها قد تثنينا عن بذل الجهد.

إذًا عندما قرأنا بن نبي لم نختلف معه في شيء ينفع المريدين الذين وقفوا عند تحليلاته فسجنهم الوصف ولم يحرِّرهم النقد، حيث تؤخذ الحرية النقدية غلابًا وعذابًا؛ وإنما اختلفنا معه في شيء يخصه ويتمثل في جهده؛ أي المعادلة الحضارية

التي تعنينا أكثر من غيرها في أعمال بن نبي، والتي لو لم يؤلِّف كل ما ألَّف لكفت معادلته الحضارية في شروطها النهضوية ووفت.

ما من شكٍّ في أن كتابات بن نبي تكرِّر نفسها بحثًا عن التعدد والتجدد، فلولا التعدد والتجدد لجاءت كتابات بن نبي مملَّة للذات ومتعِبة للعقل. لقد تكررت أفكاره التحليلية الأفقية؛ لأن معادلته الحضارية العمودية أيضًا تكررت، ومن خلالها كانت خيوط التحضُّر تحاك هنا وهناك.

تحليلات بن نبي انداحت أفقيًا، إلا أن معادلته حُدَّت عموديًا. ومع ذلك، فإن هذه المعادلة المحدودة تحمل جدَّة قابلة للتعدد؛ لأنها تسلك مسارًا عموديًا. إن التعدد هنا ليس هو تحليلات بن نبي نفسها كما يهيم بها بعض الأكاديميين ممن ظلت كتاباتهم أفقية وسطحية، بل إن التعدد كما نفهمه هو الإضافة إلىٰ عناصر المعادلة الحضارية والتماهي معها عموديًا. ومثل هذه الثنائية -التحليلات الأفقية والمعادلة العمودية- ظل يتجاهلها من كتبوا عن بن نبي، فأعادوا ما كتبه بن نبي أفقيًا؛ أعادوه بشكل رديء لا يرقىٰ إلىٰ مستوىٰ كتابات بن نبي المجوَّدة. ومع ذلك، فإن هذا التعدد ذاته لم يمارسه بن نبي نفسه؛ حيث نلفي مشروع بن نبي نسقًا مغلقًا يصعب الإتيان بمثل تحليلاته بلْه استكشاف ثغراته وغلق فجواته؛ إذ جاءت تحليلاته غلقًا مغلقًا.

هذه التحليلات، أيضًا، وهي تتوجه أفقيًا نحو المستقبل من منظور اجتماعي، كانت في الوقت نفسه تتوجه نحو الماضي بيولوجيًا؛ فهي الآن في حكم الماضي والتراث، الذي يمكن الإفادة من جوهره الحَيِّ وليس من هيكله العَيِّ. وإذِ انطرح هيكله العَيُّ أفقيًا واستسلم للماضي البيولوجي وأخلد للراحة؛ فإن جوهره الحيَّ يرنو للأفق ويتوجه عموديًا وينبض اجتماعيًا وإنمائيًا وحضاريًا؛ تلك هي معادلته الحضارية التي ما زال بها بعض حياة. وإذا انطلقنا من معادلته، وليس من تحليلاته أسيرة هذه المعادلة، فإن مالكًا يكتبنا فيجدِّد عمله من داخل حقلنا؛ ولكن إذا استسلمنا لتحليلاته فسنبقىٰ أسرىٰ للمعادلة في شكلها الضيِّق، فنلفي أنفسنا نكتب مالكًا فيكرِّر نفسه من داخلنا؛ فلا نكون بذلك قد أضفنا لما كتبنا.

كان بن نبي يكرِّر أفكاره بشكل مجدِّد لا يتقنه إلا وُضَّاع الأفكار؛ ولكن لم يضف للمعادلة الحضارية عناصر جديدة فلم يعدِّدها ولم يجدِّد فيها، كما لم يرتق بها عموديًا

علىٰ نحو حضاري أفضل. انشغل بن نبي بالتحليلات سليلة المعادلة، وليس بالمعادلة التي كانت مقدمة التحليلات وخاتمتها؛ ما انعكس ذلك التكرار علىٰ مريديه وحتىٰ علىٰ نقاده. وعليه، فإننا عندما نتعامل مع بن نبي لا نتعامل مع تحليلاته الأفقية؛ وإنما مع معادلته الحضارية العمودية. نتعامل مع الأصل/المعادلة وليس مع الفرع/التحليلات؛ لأن معادلته الحضارية إذا نقلناها إلىٰ حقلنا المعرفي فسنضطر إلىٰ أن نمنح تحليلاته إجازة، ونجعلها علىٰ هامش حقلنا المعرفي (=التنمية المركَّبة). وإذا شاء لنا أن نستعين بما علق بالمعادلة الحضارية من تحليلات إضافية؛ فإننا نستعين بالتي كانت لها القابلية لحصول هذا التعدد الذي لم يحصل.

بالطبع يصعب علىٰ المرء فهم الكبار إذا وقف منهم موقف الصغار؛ إذ يفترَض من هؤلاء الصغار ألا يكتفوا بالأقوال العريضة والمتكرِّرة والأفقية التي يسهل الإمساك بها، والتي تثبت في الذاكرة؛ حتىٰ يفوزوا بفهم مقاصد الكبار واقتفاء أثرهم. كما يفترَض منهم تجشم عناء تجربة الكبار التي تتخللها تقطعات وفجوات وثغرات كانت سببًا في عدم توصيل أفكارهم بالشكل الذي كان يفترَض أن يوصلَ به. هذه التقطعات والفجوات والثغرات هي ما ينبغي للصغار البحث في دهاليزها الضيقة، ومن ثمَّ الكشف عن المقاصد العليا لأفكار الكبار التي لا تكون في الغالب بارزة، ولا تُظهِر نفسها للعيان؛ بل توقفها محطات كانت صعبة في حياة الكبار، وتحجبها ضبابية المرحلة، وتعرقل مسيرتها تصورات سائدة جعلت الكبار يكتفون بما هو رائد من الأقوال من غير التمرد الفاضح علىٰ السائد من الأحوال.

ولكن بعد تغيُّر المرحلة الإيديولوجية؛ فإن الرائد ينفع الناس، بينما السائد يتحول إلىٰ زبد وجفاء وهباء؛ ولكن ما يبقىٰ من أفكار الكبار بعد أن يزول الحجاب وتتضح الرؤية، هو عمق أفكارهم وعموديتها؛ حيث كان يصعب علىٰ تلك المرحلة سبر غورها، وليس الأفقي والمرئي من أفكارهم التي كانت محلَّ مراقبة من العصر البائد.

إن المعادلة الحضارية لدىٰ بن نبي وعلىٰ الرغم من عموديتها، فقد تحكَّمت أفكاره الأفقية في كبح طموحاتها؛ أفكارٌ كبحتها، هي الأخرىٰ، مطبَّات الإيديولوجيات التي كانت سائدة ومستبدة، ومع ذلك كانت هذه المعادلة رائدة ومستعدة. ولو عاش صاحبها بعد هذه المرحلة لكشف عن العمق. ولأنه لم يسعفه الوقت؛ فقد جاء دورنا

في الكشف عن ذلك إن استطعنا إلىٰ ذلك سبيلًا؛ ولكن بتركيب إنساني يسبق التركيب الحضاري الذي كان يقصده في آخر فقرة من كتابه شروط النهضة؛ وكأنه يحاكي، هو الآخر، آخر فقرة من مقدمة ابن خلدون، عسىٰ أن يأتي بعدهما من يكمل مسيرتهما من غير أن يكون مقلِّدًا لهما. ومع ذلك، ظلت المعادلة هاجسه في كل كتاباته، وقد دشَّنها في آخر فقرة من كتاب (شروط النهضة)؛ حيث يقول: «إن قضيتنا منوطة بذلك التركيب الذي من شأنه إزالة المتناقضات والمفارقات المنتشرة في مجتمعنا اليوم. وذلك بتخطيط ثقافة شاملة، يحملها الغني والفقير، والجاهل والعالم؛ حتىٰ يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مع مجتمعها، ذلك المجتمع الذي يكون قد استوىٰ علىٰ توازنه الجديد»[1].

نكمل المسيرة الحضارية مع إيماننا بأنها مسيرة عسيرة، والوصول إلىٰ منتصف الطريق له أصول، والتنمية في مسيرة كهذه ليست تسمية، والتطور لا يمر عبر مسالك التهور. وإن الإنسان بطبعه مبدع وفنَّان، والحرية المسؤولة بالنسبة إليه لازمة ومبذولة؛ إذ إن الماضي ليس ما مضىٰ وانقضىٰ، بل هو قِيم تقيِّم الحاضر وتقيم المستقبل؛ فلا تمضي ولا تنقضي.

نرىٰ المسيرة عسيرة؛ لأننا سنقف، في هذا العمل، علىٰ أن الماضي هو الدين، حيث إن الدين مسلكه الإنمائي عسير؛ ولكنّ مع العسر يسرًا. لقد جاء الدين من أقصىٰ الماضي يسعىٰ طلبًا للتراحم مع التنمية حاضرًا ومستقبلًا، لكأنه يكاد وحده، في هيكله وجوهره، يمتلك أن يستمر في الحاضر وينساب في المستقبل، بخلاف التنمية التي قد تتوقَّف عند زمن من هذه الأزمة. وإذا كانت التنمية توجد بالإنسان، فإن الدين هو غاية كل موجود؛ حيث إن الماضي هو أصل كل موجود بوصفه وسيلة مثل التنمية وغاية مثل الدين. إن الماضي قديم وُجِد ليستديم، وإذا استوقِف توقَّف الحاضر عن العطاء، وخاب في المستقبل الرجاء؛ فالماضي لا يختزَل في الرجال الذين هم إلىٰ زوال، وإنما الماضي نصوص راسيات كالجبال.

ترجيعًا علىٰ ما سلف من كلام يردِّد صداه من الماضي، ويقف علىٰ مفاهيم تصلح

---

(١) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩م)، ص ٢٣٩.

للحاضر والمستقبل، مثل: الحضارة والتنمية والتطور والحرية والإنسان والقيم والدين والدولة؛ فإن وقفتنا ستكون مركَّبة إنمائيًا وإنسانيًا ودينيًا؛ إذ وفق هذا النسق الثلاثي تقاس قيمة الأشياء فتفصَّل فصولها وتمحَّص أصولها. فإذا جاءت المسيرة الحضارية إنمائية تستبعِد الإنسان والدين، فهي ولا شك تعيش حاضرها وتخون ماضيها، فينتقم منها مستقبلها وتحرن في مكانها؛ فلا تتحضَّر أبدًا. وإذا أتت المسيرة الإنمائية دينية فهي تعيش ماضيها وتتهرَّب من حاضرها، فلا تتقدَّم نحو مستقبلها، وتتقهقر (خلف) ماضيها؛ فتغرق في بداوتها وجاهليتها. ولكن إذا أثبتت المسيرة الإنمائية والحضارية أنها إنسانية مركَّبة، فما من شكٍّ في أن الدين سيتراحم مع التنمية؛ الماضي مع الحاضر، ويتشوَّف إلىٰ المستقبل الذي هو ميزة من صنع الإنسان.

إذا تجرَّدت المسيرة الإنمائية الحضارية من إنسانيتها المركَّبة -السلطة والعامة والنخبة- تكون قد تجرَّدت من الدين، ومن ثمَّ لا تقف علىٰ تنمية أصلية متعالية، وإنْ هي أتت تأتي تنمية فاعلة مسلِّية للسلطة وبعض النخبة. ومن هنا تأتي أهمية الإنسان المركَّب إنسانيًا وإنمائيًا في نجاح التنمية والدين المتراحمين؛ فمتىٰ نجح الدين كان الإنسان متراحمًا مع غيره، ومتىٰ حصلت التنمية كان الإنسان محترمًا من غيره. إن التراحم الإنمائي والاحترام الإنساني يُبدعان الحاضر ويصنعان المستقبل.

إذًا، جذرا المسيرة الإنمائية الحضارية هما التراحم والاحترام؛ الدين والإنسان. جاء الدين ليرحم الإنسان فتأتي التنمية مستقيمة، وجاء الإنسان ليُحترَم فتأتي التنمية مستديمة. إن في الدين استقامة وفي الإنسان استدامة. وإذ نلفي التنمية لا تستديم من غير إنسان ولا تستقيم من غير دين؛ فإن دروس التاريخ مبسوطة تكاد تصرخ أن ما يعيب البشرية هو تمردها علىٰ دينها، فتأتي تنميتها مصحوبة بالتخلف الذي ينقلب عليها كلما حرمت الإنسان ولم تحترمه، وكلما تضايقت من الدين ولم تتضايف معه. وإذ تأتي الحضارة ثمرة تعاون أفراد وجماعات؛ فإن التنمية المركَّبة لا تحصل إلا وقد تجسَّمت حضاريًا.

إن التنمية المركَّبة التي عالجناها في أعمالنا السابقة، لا نراها تستديم إن لم تكن متراحمة مع الدين بوصفه ماضيًا يتجدَّد، ومحترمة للإنسان باعتباره حاضرًا يتمدَّد؛

حيث إن التنمية المركَّبة هي نفسها المستقبل؛ فكل تنمية تضحىٰ بلا ماضٍ إذا هي لم تتراحم مع الدين، وتمسي بلا مستقبل إذا هي لم تحترم الإنسان.

إذًا، عملنا هنا يقف علىٰ أهمية الدين والإنسان في التنمية وفق معادلة الحضارة: الإنسان والأرض والوقت؛ حيث إن الإنسان لا يقتدر أن يعيش من غير دين متراحم، والأرض والوقت لا يُستثمَران من غير إنسان محترم. ومن هنا تأتي أهمية العناصر الحضارية لكل تنمية حتىٰ تتجسَّم حضاريًا؛ لأن الدين تحرسه مؤسسات متحضِّرة؛ فيتحضَّر الدين من طريقها، ويخرج من بداوته الأولىٰ ليواكب الحاضر والمستقبل. هذه المؤسسات المتحضِّرة تقيمها دولة مؤسسات وأساسات تتراحم مع الدين ولا تعاديه؛ حيث إن من يتراحم مع الدين سيحترم الإنسان الذي يتعبَّد بهذا الدين، ومن غير توظيف الدين في التنمية لا يمكن أن تكون التنمية تجسيمًا لحضارة؛ لأن أصل الحضارة بداوة.

وإذا لم يكن هذا الأصل البدوي، الذي هو الدين، يحمل بداخله بذرة التحضُّر، فلا تحصل الحضارة أبدًا. وإذ نبغي القول إن التنمية المركَّبة -السلطة والعامة والنخبة- تجسيم لحضارة حيث الوسائل توجد من داخلها؛ فإن ذلك يعني أن التنمية المركَّبة أيضًا تجسيم لدين حيث تُرسَم الغايات من داخله هو الآخر، نظرًا إلىٰ أن الوسيلة في حاجة إلىٰ غاية تجعلها نبيلة؛ وإلا فإن الأمور لا تنفذ بنحو مستقيم ومستديم. وإذ تختار الإدارة الوسائل؛ فإن الإرادة تختار الغايات.

وحتىٰ لا نبقىٰ أسرىٰ النسق المغلق المرئي نظرًا إلىٰ شساعة حقله ونتمكن من نقده بأدوات، ليس هي نفسها أدوات بن نبي؛ يفترَض أولًا أن ننتقد النسق المفتوح غير المكشوف نظرًا إلىٰ صغر حجمه؛ فانتقاده هو مدخل لاستكشاف ثغرات النسق المغلق وفجواته. هذا النسق المغلق الذي أوقف المريدين عاجزين عن الإبداع من داخله؛ ما يجعل عمل بن نبي، في كليته، نسقًا مفتوحًا قابلًا للإفاضة فيه والإضافة عليه. هذا النسق المفتوح هو الباب الذي دخل منه بن نبي إلىٰ حقله فأوسع فيه، ويفترَض أيضًا أن ندخل من هذا الباب لنرىٰ الأمور بوضوح؛ إنه المعادلة الحضارية.

إن مشروع بن نبي مشروع حضاري نظري حبيس يقينياته التي هي في حكم المسلَّمات لدىٰ المريدين وبعض الأكاديميين؛ إلا أن نقد هذه اليقينيات قد ينقل

مشروعه الفكري من ضيق التنظير إلىٰ وسْع التطبيق؛ حيث إن مشروع بن نبي الحضاري الواعي والعاقل والناضج بات ضروريًا من أي وقت مضىٰ لتشخيص الحالة العربية والإسلامية الراهنة. فما يطرحه بن نبي من فكرة دينية يراها ضرورية لكل مشروع حضاري ناجح، تجاهله أصحاب القرار فلم تأتِ قراراتهم حكيمة؛ لأن وسائلهم لم تكن رشيدة.

لا نقف علىٰ مشروع بن نبي في ذاته فنكرر فكرته الدينية بل ننقدها؛ بحيث نتعامل مع مشروع بن نبي الحضاري بأنه مشروع اللحظة العربية والإسلامية المتأزِّمة الذي مسته الأزمة هو الآخر، عسىٰ أن يكون مشخِّصًا لها ومداويًا أيضًا، بعد أن نشخِّص أزمته المتمثلة في هفوات نسقه المفتوح وثغراته. هذا، وقد استعنا بحالات من أمم وحضارات متباينة، نفيد منها في تعزيز ما نذهب إليه في أن التنمية المركَّبة التي تتراحم مع الدين بوصفه منظومة كلية -وليس باعتباره فكرة دينية- هي أمل الأمة العربية والإسلامية المنشود.

عين البرد - الجزائر / ڤومباك - ماليزيا

٠٨/٠٨/٢٠١٦م

الفصل الأول

أفكار أساسية في المنهج والرؤية والمصطلح

«إن حاجتنا ليس في الاستمرار بل في بداية جديدة»[1].

موران

إن حضور مشروع بن نبي الفكري في عملنا هذا، تربطه علاقة مباشرة بعنوان الدراسة؛ فقد استقينا فكرة (تجسيم لحضارة) مما اختطه فكره وارتسمه. وإذ وقفنا على قوله: «إن الاقتصاد -مهما كانت توعيته المذهبية- هو تجسيم لحضارة»[2]؛ فإنه يحق لنا منهجيًا أن نستضيف مشروع بن نبي الحضاري؛ نسائله بالرصد والنقد، ولا نمالئه بالوصف والرصف. ولأننا طلبناه إلى حقلنا المعرفي (=التنمية المركَّبة) ولم يطلبنا؛ فقد جاز لنا أن نستعرض خطتنا النقدية في التعامل مع مشروعه الحضاري، لا سيما في بنيته المتمثلة في (المعادلة الحضارية)؛ استعراض على مستوى الفكرة والمنهج والرؤية والمصطلح.

---

(١) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة عبد الرحيم حزل (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢م)، ص ٧٧.

(٢) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ط ٩ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م)، ص ٦١.

أولًا

مدخل أساسي

فكر صحيح وعلم مبين

هناك فقرة مهمة دوَّنها ابن خلدون في نهاية كتابه المقدمة، قد تعيننا علىٰ رؤية مشروع بن نبي بشكل واضح. يقول ابن خلدون: «ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيِّده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله علىٰ أكثر مما كتبنا . . .»[1]. وسواء أكان بن نبي ممتنًّا لابن خلدون في كثير من أفكاره، أم كان معنيًا بالتعاطي مع هذه الفقرة التي أوردها ابن خلدون، فأوحت لبن نبي بأن يكمل المسيرة الحضارية التي بدأها ابن خلدون؛ سواء كان هذا أو ذاك، فقد أوقفتنا هذه الفقرة لابن خلدون علىٰ أن ننظر في مشروع بن نبي من داخلها. ننظر في المعادلة الحضارية -التي نعدها بداية مشروع بن نبي ومهندسته- من داخل ما انتهىٰ إليه ابن خلدون في مقدمته التي تمثلت في الفقرة التي ذكرناها آنفًا؛ حيث إننا نقف علىٰ فرضية أن بداية مشروع بن نبي هي استمرار لما أورده ابن خلدون في الشطر الثاني من الفقرة التي ختمت مقدمته، قائلًا: «. . . فليس علىٰ مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله»[2]. ولهذا كانت لبن نبي وجهة نظر أخرىٰ تختلف عما أورده ابن خلدون، لا سيما حول الدولة. إن بن نبي بنظرته هذه لم يحص مسائل مقدمة ابن خلدون، بل تعاطىٰ معها بالتعيين والتنويع حسب الحقل الذي كان يشتغل بداخله.

وإذ يقف عملنا هذا علىٰ بنية مشروع بن نبي الحضاري التي هي المعادلة الحضارية نفسها، فلا نرىٰ إشكالية في المعادلة الحضارية؛ نظرًا إلىٰ أن عناصرها -الإنسان

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٨٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٨٨.

والأرض والوقت- هي كلمات مشاعة ومتواضع عليها، وكل التجارب الإنمائية تقف عليها لتحصيل النجاح. إن الإشكال يكمن في الفكرة الدينية بوصفها مركّبًا حضاريًا لدىٰ بن نبي.

وإذا كان بن نبي الذي يتميّز بـ (فكر صحيح) يمتلك المقدرة علىٰ التعاطي مع كلمات مشاعة لا تقف علىٰ فهم بيئي واحد؛ فهل كان له (علم مبين) يؤهّله للتحدث عن الدين واختزاله في فكرة؟

إن فقرة ابن خلدون التي جمعت بين (فكر صحيح وعلم مبين) تجعلنا نعيد النظر في فكرة (الفكرة الدينية)؛ لأن اختزال الدين في فكرة دينية ليس من العلم المبين. لقد صحَّ فكر بن نبي في معادلته؛ ولكن لم يقف علىٰ علم مبين وهو يتعاطىٰ مع الفكرة الدينية، لا سيما أن فكرة (الفكرة الدينية) غير مبينة من أساسها، بل نراها قد شكّكت في صحة فكر بن نبي لدىٰ زمرة الإسلاميين ابتداءً من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وعلىٰ الرغم من أن هذا التشكيك كان يختلط فيه السياسي بالاجتماعي؛ إلا أنه قد يكون في محله لأن بن نبي لم يكن من العلماء البلغاء. ولو أن بن نبي تعاطىٰ مع الدين بوصفه منظومة كلية، وليس باعتباره فكرة؛ لكان مشروعه قد سلك مسارًا فكريًا إنسانيًا وعلميًا دينيًا يجمع بين الصحة والصلاحية.

تأسيسًا علىٰ ما سبق، هل الفكرة الدينية هي نفسها الدين بوصفه منظومة كلية؟ ولماذا لم نرَ تفصيلًا مبينًا من بن نبي حول الدين كما فصَّل في عناصر المعادلة الحضارية، أم أن الدين ضاع في زحمة الأفكار فصار مجرد فكرة؟ وهل الفكرة الدينية هي إيديولوجيا يختلط فيها الإلهي بالبشري، فتكون تصورات ورؤىٰ بها مسحة دينية هي أقرب ما تكون إلىٰ الاتباع منها إلىٰ الإبداع؟

لقد كان علم ابن خلدون مبينًا وهو يقف علىٰ (الصبغة الدينية) التي جعلت فكره صحيحًا؛ بينما بن نبي لم يكن علمه مبينًا في (الفكرة الدينية) وإنْ أتىٰ فكره صحيحًا في تحليلاته. إن المعادلة الحضارية التي صنعت تحليلات بن نبي هي مادة مفيدة بعناصرها نظرًا إلىٰ صحتها؛ ولكن الفكرة الدينية بوصفها مركّبًا حضاريًا لا تندرج في العلم المبين، نظرًا إلىٰ أن الدين بوصفه منظومة كلية هو أعلىٰ درجات العلم المبين. وإذ تُخرِج (الفكرةُ) الدينَ من دائرة العلم إلىٰ دائرة الفكر؛ فإن الدين يكون إيديولوجيا

يسهل استبدال إيديولوجيا أخرىٰ به لا تقف علىٰ أمر ولا عصر؛ ما جعلها مآلًا لبداوة العرب والمسلمين بدلًا من تحضرهم.

لقد وقف ابن خلدون علىٰ (الصبغة الدينية)[1] وعدَّها أنها تُفرد الوجهة إلىٰ الحق؛ حيث إن الصبغة هي مصطلح ديني تعني الفطرة والشريعة والإلزام، نظرًا إلىٰ أن الدين ملزمٌ للإنسان. كما وقف ابن خلدون علىٰ الاجتماع الديني الذي هو بمثابة العلاقة المتجاورة بين الدين والإنسان والمجتمع، وهي في نظره علاقة استبصارية ومستميتة. بخلاف ذلك، وقف بن نبي علىٰ الفكرة الدينية التي هي فكرة محاطة بالغموض؛ حيث إن الفكرة قد تحافظ علىٰ الدين ولكن تبقيه مؤوَّلًا ومحدثًا ومؤدلجًا، ما يزيد من هوة التفكيك الاجتماعي بلْه تكون مركِّبًا حضاريًا.

إننا نقف علىٰ أن (الفكرة الدينية) التي اقترضها بن نبي من الأدبيات الغربية هي فكرة علمانية وليست دينية؛ حيث إن الذين قالوا بأهمية الفكرة الدينية (المسيحية) للحضارة الغربية لم يكونوا متدينين، بل كانوا علمانيين وإنسانيين، مثل: كيسرلنج، وشبنغلر؛ فكيف يستقيم القول إن المسيحية هي أصل الحضارة الغربية بينما الحضارة الغربية مستمرة من غير دين؛ اللهم إلا إذا كانت مستمرة بفكرة الدين المختلطة بإيديولوجيات غالبة علىٰ الدين نفسه، وهذا هو سياقها الحضاري الذي يختلف عن السياق الحضاري العربي الإسلامي الذي انساق إليه بن نبي بفكرة دينية لها سياقها المختلف. إن الفكرة الدينية باعتبارها نسقًا تتلاءم مع السياق الحضاري الغربي وتجعل الحضارات السابقة تابعة؛ بينما الدين بوصفه منظومة كلية هو الذي يجعل الحضارات تختلف وتتخذ سياقًا آخر وشكلًا مستقلًا.

لقد تأثر بن نبي في الفكرة الدينية بكيسرلنج، وشبنغلر؛ حيث لم يبق في المسيحية إلا فكرتها التي يقصد بها القيم. وهو عندما يتحدث عن الاختراعات الغربية يرىٰ أنها نتيجة هذه القيم، حيث يقول: «لو أخذنا جهاز الراديو مثلًا لرأينا فيه مجهودات علمية وفنية مختلفة، دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بناء هذا الجهاز، علىٰ حين أنه في الواقع أثر من آثار العلاقات الاجتماعية الخاصة، التي وحدت جهودًا مختلفة (لهرتز) الألماني، و(بوبوف) الروسي، و(برانلي) الفرنسي، و(ماركوني) الإيطالي،

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٨.

و(فيلمن) الأمريكي فكان الراديو نتيجة هذه الجهود جميعًا، وهل هذه العلاقات الخاصة في أصلها سوىٰ الرابطة المسيحية، التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عهد شارلمان؟»[1]. فهل هؤلاء العلماء اخترعوا ما اخترعوا وهم يصطفون في بيئة دينية أم علمانية، علىٰ الرغم من أن غالبية هؤلاء المخترعين للراديو كانوا أبناء رهبان وقساوسة، ومنهم من درَّس في معاهد كاثوليكية؟ وهل أثرت الفكرة الدينية في اكتشافات كوبرنيكوس وغاليليو المتدينين أم أن النزعة العلمانية هي التي كانت وراء هذه المحاولات العلمية؟ وهل لأن «الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلىٰ مسرح التاريخ»[2]، تسوِّغ اختزال الدين الإسلامي في فكرة دينية إسلامية؟ وهل يعني ذلك أن الفكرة المسيحية ليست هي الدين المسيحي بوصفه منظومة كلية بعد تحريفه وتجديفه وإعادة صياغته صياغة بشرية، في قوله «وكانت الفكرة المسيحية هي التي استخرجت النسق من غضون الفوضىٰ التي أعقبت الحضارة الرومانية»[3]؟ وهل ينطبق هذا النسق المسيحي علىٰ الدين الإسلامي بوصفه منظومة كلية ما تزال تحافظ علىٰ وحدتها ونظامها؟ وهل يعني قوله: «لقد شكلت الفكرة المسيحية (أنا) الأوروبي أو ذاته، كما صاغت (منظر) أوروبا الذي نشهده في منتصف هذا القرن العشرين»[4]، أن الفكرة الدينية هي من بنات اجتهادات بشر تحتمل الخطأ الأكبر، نظرًا إلىٰ أن الفكرة المسيحية في مأزق إنساني وحضاري؟ ما يجعل فكرة بن نبي الدينية محاطة بالغموض وتحتاج إلىٰ توضيحات واستفسارات.

سناحجج في الفرق بين الفكرة الدينية وبين الدين بوصفه منظومة كلية في مسائل التنمية والحضارة، لا سيما أن الأمة العربية والإسلامية هي أمة دليل وعلم مبين، ومتىٰ أضاعته أو اختزلته نراها لا تقف علىٰ فكر صحيح؛ وإنْ صحَّ يكون قد تمقَّل. مثل هذا التمقُّل في فكر بن نبي الصحيح، هو ما سنقف عليه بالفهم والنقد والقول الصريح.

---

(1) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٣٥-١٣٦.

(2) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م)، ص ٤١.

(3) مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٨ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م)، ص ٦٠.

(4) المرجع السابق، ص ٦١.

ثانيًا

المعادلة الحضارية بوصفها أساس كل نقد لمشروع بن نبي الفكري: منهجنا في التعامل مع تحليلاته

قبل حصول سوء الفهم؛ فإننا نرفع شعار التعامل مع المعادلة الحضارية كما هي في عناصرها الثلاثة المصفوفة والمرصوفة: الإنسان والأرض والوقت. ومن ثمَّ، فإن تحليلات بن نبي ليست تعنينا؛ فهي تحليلات تخص صاحبها، وهي أفكاره التي تنقد الاستعمار والقابلية للاستعمار، بحيث تندرج في إطار الأفعال الإيجابية التي لا اعتراض عليها؛ أما المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة فنراها تعكس حاضر الاستعمار السيِّئ؛ فهل ما زالت ترسخ القابلية للإرث الاستعماري وتعمق من السلبية والانهزامية في حياتنا؟

سنقوم بعملية الفصل بين المعادلة الحضارية وبين التحليلات التي صاحبتها في كل مؤلفات بن نبي، وهو فصل إجرائي؛ لأننا نريد أن نضع تحليلاتنا الخاصة للمعادلة الحضارية من داخل حقلنا المعرفي (=التنمية المركَّبة). وإذ نعد المعادلة الحضارية نسقًا مفتوحًا؛ فإنها هي الأخرىٰ منفتحة علىٰ تحليلات أخرىٰ. وإن هذا العزل للمعادلة الحضارية عن تحليلاتها التي صنعت مشروع بن نبي، نروم منه إعادة المعادلة الحضارية إلىٰ سياقها البيئي العربي والإسلامي. وعلىٰ الرغم من أن «منهجيًا، أصبح من الصعب دراسة الأنساق المفتوحة ككيانات يمكن عزلها بشكل جذري. فنظريًا وإمبريقيًا، يفتح مفهوم النسق المفتوح الباب لنظرية في التطور لا يمكن أن تتولد إلا من التفاعلات بين النسق والنسق البيئي»[1].

---

(١) إدغار موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، ط ١ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤م)، ص ٢٦.

وإذ نهمُّ بنقل (المعادلة الحضارية) -بوصفها البذرة التي أثمرت مشروع بن نبي الفكري وأنضجته- إلىٰ حقلنا المعرفي (=التنمية المركَّبة)، فترانا نقف علىٰ السؤال: من هو الإنسان في المعادلة الحضارية؟ وذلك بداعي الامتحان للإجابة عن السؤال من هو الإنسان؟ هل هو السلطة أم العامة أم النخبة؟ هل هو السلطة دون غيرها؟ هل هو النخبة متداخلة في السلطة؟ هل هو العامة التي لها القابلية للمغلوبية؟ هل الإنسان المذكور في المعادلة الحضارية هو الإنسان المركَّب: السلطة والعامة والنخبة (س، ع، ن)، أم الإنسان المختزَل في واحد من الاثنين الغالبين: السلطة والنخبة (س، ن)؟

لا نستعجل الإجابة بالقول إن الإنسان في المعادلة الحضارية هو النخبة التي تخرج منها السلطة، علىٰ الرغم من أن النخبة تخرج من العامة، وذلك من منطلق قد يكون غير مقنع، مفاده أن بن نبي وضع معادلته في عصر الاستعمار، وأن من يكتب في ذلك العصر لا شك في أنه يخاطب النخبة ويطلب ودَّها بمشروع يرقىٰ إلىٰ مستواها المعرفي؛ فهي من تتواصل مع الاستعمار بحكم تحصيلها المعرفي واحتكاكها الحضاري من وجهة، وهي أيضًا من يمتلك المقدرة الفكرية علىٰ الترويج لمشروع النهضة من وجهة أخرىٰ. ومن ثمَّ، فإن العامة تكون أقل حضورًا في المشروعات الكبرىٰ؛ فهي قد تستفيد ولكن لا تفيد. وهي في الحالة هذه أقرب إلىٰ البداوة وأبعد من الحضارة؛ فلا الاستعمار المتحضِّر يسمع منها، ولا النخبة المتعالية تجتمع معها.

لم يكن للعامة حضور شيئي أو معرفي بحكم الاستعمار، ومن ثمَّ قد لا يكون للعامة البدوية حضور في المعادلة الحضارية التي حبل بها كتاب (الظاهرة القرآنية) في وقت الاستعمار كما سنرىٰ لاحقًا؛ إذ لا يوجد متسع لها في الأرض التي تقف عليها النخبة والسلطة المتحكمتان بالمعرفة والشيء، ويحتلها الاستعمار المتحكم في النخبة التي تخرج منها السلطة. لم تكن العامة تمتلك المعرفة والشيء ووسائل الحضارة، وما تزال؛ فهل من بعد ذلك يمكن أن تكون العامة جزءًا فاعلًا من إنسان المعادلة الحضارية؟

نتوقَّع حصول اختزال في المعادلة الحضارية التي عاصرت الاستعمار؛ لأن طبيعة الاستعمار الاختزالية تدفع الأعمال الفكرية لأن تكون هي الأخرىٰ اختزالية، لا سيما

إذا كانت هذه الأعمال غير التجريدية تنشد النهضة والاستقلال؛ حيث تختصِر المشروعات الكبرىٰ طريقَ النهضة باختزال الإنسان في النخبة لتحصيل النهضة السريعة. إن الإنسان يُختزَل في هذه المرحلة؛ لأن العامة في وقت الاستعمار تكون غير مرئية وغير موجودة، والسلطة تكون غير واضحة ولكنها مرئية وهي نفسها النخبة في وجودها؛ فهل الإنسان الموجود والمرئي هو الإنسان الذي يبني حضارة دون غيره؟ يبدو التعاطي مع هذه الأسئلة في غاية التحدي الذي يواجه حقلنا المعرفي الذي ننقل إليه بذرة المعادلة الحضارية للتأكد من نضجها في حقلنا من عدمه.

إذًا، نضع بذرة المعادلة الحضارية علىٰ محك التركيب الإنساني (س، ع، ن) الذي من غيره لا تحصل حضارة أبدًا. نضع البذرة في حقلنا المعرفي الذي هو التنمية المركَّبة؛ حيث إن أول التنمية المركَّبة ليس الإنسان وحسب، وإنما لغته وبيئته ودينه؛ وهي في المجمل أدوات حضارته.

لا نحكم طبعًا، وإنما نتوقع من داخل حقلنا المعرفي الذي يضع معيار اللغة في اهتماماته الأولىٰ للكشف عن نجاح التنمية من فشلها، أن المعادلة الحضارية التي وضِعت باللغة الفرنسية -التي هي لغة الاستعمار- كان فيها بعض الشيء من الإرث الاستعماري؛ ما يدفعنا إلىٰ البحث عن اللاحضارة -البداوة والاستعمار- في المعادلة الحضارية. وهذا البحث عن اللاحضارة ضمن الحضارة يشكِّل أول مداخل النقد لمشروع بن نبي الحضاري. لقد كتب بن نبي ضد الاستعمار ولكن كتب بلغته؛ إذ إن الكتابة بلغة الاستعمار -ولا نقصد تعلُّمها لأغراض غير الكتابة والتفكير بها- هي أول مداخل القابلية للإرث الاستعماري بالنسبة إلىٰ النخبة؛ حيث إن القابلية للإرث الاستعماري هي شكل أعلىٰ من أشكال اللاحضارة.

من وجهة أخرىٰ، نلفي المعادلة الحضارية كما هي مبسوطة في ثلاثيتها، تقف علىٰ الحاضر (واقع الاستعمار)، ولكن لا نلفيها تقف علىٰ الماضي (الدين الذي اختزِل في فكرة)، ولا علىٰ المستقبل (الدولة)؛ لأن بن نبي كان يفكِّر في كيف نتغلَّب علىٰ القابلية للاستعمار بعناصر الاستعمار الحضارية (الإنسان والأرض والوقت)؛ وهي تمثل الحاضر الاستعماري الذي رسخ القابلية للاستعمار؛ لأن نهضة الاستعمار قامت علىٰ الإنسان والأرض والوقت، من غير منافس تاريخي (الدين الذي استعيض عنه

بقيم)، أو منافس مستقبلي بديل (الدولة التي حل السوق محلها).

إن المعادلة الحضارية كما تمخضت في كتابه (شروط النهضة) كانت تستلهم نهضة الحاضر، ولا حاضر وقتذاك إلا الاستعمار؛ فهو المرآة التي رأينا فيها صورتنا وما نزال. هذا الاستعمار تحضَّر من غير دين ودولة بعد أن قضىٰ عليهما فاخْتُزِلا في الإنسان نفسه. بالطبع نحن نحاكم المعادلة الحضارية من خلال عناصرها الثلاثة؛ فالفكرة الدينية لم تكن عنصرًا حضاريًا رابعًا رئيسًا. وإذْ أحدثت الفكرة الدينية فجوة وثغرة في المعادلة الحضارية؛ فإننا لا نتعامل معها باعتبارها أثرًا أو مركَّبًا، نظرًا إلىٰ أن الفكرة الدينية هي اختزال للدين بوصفه منظومة كلية؛ فهل الفكرة الدينية تتضمن اللادين؟

لقد شكل الاستعمار هاجس الحاضر الذي رسم طريقنا إلىٰ النهضة؛ هذا الحاضر الاستعماري الذي ألغىٰ الماضي والمستقبل في البلدان المستعمَرة؛ حتىٰ بات الحديث عن الماضي (الدين) والمستقبل (الدولة) حديثًا يمرَّر علىٰ استحياء؛ حيث اختزِل الدين في فكرة كما اختزِلت الدولة في سلطة. وصرنا كي نعيش حاضرنا (أو تحضُّرنا بشكل من الأشكال) فلا بدَّ من الميل إلىٰ الإرث الاستعماري الذي شكّل حاضر التفكير في النهضة، ويشكل حاليًا حاضر نمط جديد في التحضُّر. وهذا ما يروَّج له في أوساط المغلوبين بحاضر غيرهم بعبارة غالبة تشي بالهزيمة: عشِ الحاضر! فهلّا واجهناها بعبارة غير مغلوبة: تذكَّر الماضي أيضًا؟ إن الذي لا يتذكَّر السابق لا يعيش اللاحق ولا يبني المسقبل. لقد «اتفق أرسطو وأجاثون علىٰ أن الماضي لا يمكن أن يغيره أحد، ولكنه رأىٰ أيضًا أن المستقبل حق لنا أن نبنيه، ويمكن أن يتحقق هذا بأن نقيم اختياراتنا علىٰ أساس العقل»[1].

كيف حدث ذلك؟ عندما غادر الاستعمار تركنا نعيش حاضره؛ فحجب عنَّا الماضي (الدين) والمستقبل (الدولة)، ومن ثمَّ بات العيش في هذا الحاضر هو القابلية للإرث الاستعماري التي هي نفسها الحاضر الذي نطلبه من غير ماضٍ ولا مستقبل؛

---

(١) أمارتيا صن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٠٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م)، ص ٢٩٣.

لأن القابلية للإرث الاستعماري تتنقل مع هذا الحاضر؛ إذ إن رفض العيش في هذا الحاضر هو نفسه رفض للقابلية للإرث الاستعماري. إن الحاضر، وليس الماضي أو المستقبل، هو من يفترش طريق القابلية للإرث الاستعماري.

وإذ انتقل الاستعمار من حاضر إلىٰ حاضر آخر؛ فإننا ما زلنا نقبل إرث حاضره ونتعاطىٰ معه. وإذا كان هذا الإرث الذي شكل وعي الإنسان المستعمَر والمستقل في آن؛ حيث إن الإنسان المستعمَر، الذي لا يزال، هو العامة، والإنسان المستقل الذي هو (السلطة والنخبة)؛ فمن هو إذًا الإنسان المقصود في المعادلة الحضارية التي شكلها حاضرٌ تجمعت لديه قوة لغة الاستعمار وجاذبيتها الحضارية؛ فصاغت النخبة التي خرجت منها السلطة، لا سيما أن الحاضر الاستعماري ما زال مستمرًا؛ لأن لغة الاستعمار الكاتبة ما زالت هي الأخرىٰ مستمرة في أمور تتعلق بنشدان النهضة؟

١- لغة المعادلة الحضارية:

إن صاحب مشروع النهضة والحضارة كتب بلغة الاستعمار، فعاش الحاضر الذي كان مدعاة للكتابة. فما يجمع بين صاحب المشروع والاستعمار هو اللغة، وإنْ فرَّق التفكير بينهما؛ أي إن اللغة المعجونة بثقافتها وحضارتها لا شك في أن حضورها سيكون قويًا في الفكر مهما يكون مختلفًا. هذا ما نتقصَّده فنتتبَّعه، ولا نقصد أحدًا فنتهمه.

إن المعادلة الحضارية هي صياغة حاضر، ووجود هذا الحاضر لا شك في أنه كان سببًا مهمًّا في وجودها وصياغتها؛ فالآخر الذي نكتب عنه أو ننقده، سيكون له حضوره الأكيد والمؤثِّر في نتاج أعمالنا التي تتقمَّصه حضاريًا، من غير قصد ولا عمد بوصفه الحاضر الغالب. أليس هذه المعادلة هي نفسها المعادلة التي نهض بها الاستعمار، وهي نفسها التي جاء بها الاستعمار يسعىٰ بحجة تطبيقها في البلدان المستعمَرة لإخراجها من بداوتها؛ بينما الاستعمار بداوة؟

إن الذي يقف علىٰ لغة الاستعمار بالكتابة ما من شكٍّ في أنه سيقف علىٰ المعادلة الحضارية بالتقمُّص في عناصرها الثلاثة المرسومة فلا يتعداها إلىٰ غيرها؛ فهل وقف بَن نبي علىٰ التفكير في نهضة العرب والمسلمين بمنطق الحاضر آنذاك (الاستعمار) الذي يختزل الماضي والمستقبل في الإنسان؟ هذا الإنسان الذي توافرت له كل

الشروط الحضارية التي تلغي الماضي والمستقبل؛ الدين والدولة. وذلك من طريق القيم العملية التي ألغت الدين بوصفه منظومة علمية وعملية مركَّبة، وعبر السوق الذي صار هو الدولة الأكبر بخلاف ما رأىٰ ابن خلدون بأن الدولة هي السوق الأعظم.

وهل نذهب إلىٰ القول إن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة المنقوشة التي تخلو ظاهريًا من الدين والدولة، هي من وضْع الآخر والتي كانت فيما بعد منطلقًا للاستعمار، ومن ثَمَّ فيها الشيء الكثير من القابلية للإرث الاستعماري؟ إن الاستعمار الذي يرفض الدين لا يمكن أن يبقي القابلية له فاعلة في بلد يتخذ الدين عنصرًا ثابتًا في المعادلة الحضارية، كما أن القابلية للإرث الاستعماري تتعمَّق في غياب الدولة من المعادلة الحضارية. إن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة هي معادلة لا دينية ولا مؤسسية، ومن ثَمَّ هي تتوجه نحو القابلية للإرث الاستعماري؛ لأن الاستعمار ينسف الدين والمؤسسات بداعي ترسيخ البداوة؛ فهل غياب الدين والدولة من المعادلة الحضارية يستجلب الحضارة؟

إن كل من استقلَّ عن الاستعمار وأخذ بهذه المعادلة في عناصرها الثلاثة، يلفي نفسه غارقًا في الإرث الاستعماري فلا يعيش إلا حاضره، من غير أن يستلهم ماضيه أو يهمَّ بالمستقبل ليأخذه؛ ما يتكشَّف لنا أن المعادلة الحضارية التي خرجت من حاضر الاستعمار حرنت في القابلية للإرث الاستعماري بوصفها حاضرًا يستمر؛ لأنها جاءت من غير ماضٍ ولا مستقبل؛ إذ كلاهما عدوان لدودان للقابلية للاستعمار المزهوة بحاضرها. وهل نجد في العالم العربي والإسلامي، لا سيما في الجزائر، مشروعات سياسية ذات مسحة دينية ووطنية تبنَّت المعادلة الحضارية في استراتيجيتها الإنمائية؟

بدت المعادلة الحضارية حبيسة شروط النهضة الاستعمارية؛ نهضة الحاضر آنذاك الذي هو حاضر الاستعمار؛ حيث إن الاستعمار قد شكَّل الحاضر المعرفي في غياب الماضي (الدين) والمستقبل (العلم)؛ فاستحالت المعادلة مختزَلة في الحاضر الذي يبقىٰ دومًا حاضرًا في عناصره التي لا تنشدُّ إلىٰ ماضٍ ولا إلىٰ مستقبل، مثل: الإنسان والأرض والوقت. ومن ثَمَّ، فإن المعادلة قد وضعت تحت شروط الضغط الاستعماري النفسية والتنويرية. الحاضر الذي عانىٰ منه بن نبي وعاينه؛ لأن اللغة

الكاتبة هي أول هذه الشروط، كما أن أول شروط النهضة للأمة العربية الإسلامية هو شرط لغة الإنسان؛ حيث إن الكتابة بغير اللغة الأم تفقد عنصر التواصل، وهو عنصر حضاري مهم؛ فمن غيره لا تتركّب العامة مع السلطة والنخبة. وإذا كانت كل الشعوب المستعمَرة تعرف لغة الاستعمار وتكتب بها؛ فهل كان للاستعمار أن يغادر؟

٢- لا حضارية المعادلة الحضارية:

نقف علىٰ مسلَّمة مفادها أن وراء المعادلة الحضارية تنام القابلية للاستعمار (اللااستقلال)، وينشط الإرث الاستعماري (الإرث اللاحضاري). إن المعادلة الحضارية في شكلها الحالي فارغة من مضامين الاستقلال والحضارة غير موصولة بالماضي والمستقبل. وعليه، فإن أغلب الدراسات التي تناولت مشروع بن نبي الفكري كان أصحابها يسردون لا شعوريًا إرثًا لا حضاريًا؛ لأن التفسير الذي طال المشروع سلك وجهة بدوية. ونظرًا إلىٰ أن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة ارتبطت بالنهضة؛ فهل كانت هذه الشروط تختزن في داخلها التبعية لنهضة الاستعمار وتمثُّل حاضرها والعيش في كنفه؟

وحتىٰ لا نسرد هذا الإرث اللاحضاري في المشروع الحضاري لبن نبي في عملنا هذا الذي يستفيد إلىٰ حد كبير من المعادلة الحضارية؛ فإننا بعد البحث عن اللاحضارة ضمن الحضارة الذي عددناه يشكِّل أول مداخل النقد لمشروع بن نبي الحضاري، نقف علىٰ أهمية نقد المعادلة الحضارية في حقلنا المعرفي (=التنمية المركَّبة) وليس في حقل بن نبي نفسه؛ وهذا يعد ثاني مداخل نقد مشروع بن نبي الحضاري. وإذ ما نراه إشكالًا واقعًا؛ فإننا نسعىٰ إلىٰ التعامل معه بمفهوم ابن خلدون، في قوله: «لا بدَّ من ردها إلىٰ الأصول وعرضها علىٰ القواعد»[1]. وهنا يعني رد المعادلة الحضارية إلىٰ أصولها الغربية، ثم عرضها علىٰ قواعد التنمية المركَّبة بوصفها تجسيمًا لحضارة في سياقها العربي والإسلامي.

نقف أيضًا علىٰ أن المعادلة الحضارية هي معادلة نخبة؛ لأن الحديث عن الحضارة في بيئة استعمارية هو استحضار للنخبة؛ إذ لا يفهم مقاصد الحضارة أحد سواها. إن

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج١، ص ١٠.

استبعاد الدين والدولة من المعادلة الحضارية هو مطلب نخبوي؛ حيث إن الحرية والديمقراطية تعني أن يعيش الإنسان النخبة من غير دين ولا دولة، وهي نفسها مسالك الاستعمار أن يعيش المستعمَر من غير دين ولا دولة. إنها مطالب النخبة التي فيها الكثير من القابلية للإرث الاستعماري، ومن ثمَّ ألا يمكن أن يكون الإنسان في المعادلة الحضارية -التي تخلو من عنصري الدين والدولة- هو نفسه النخبة التي لها قابلية للحضارة في إرثها الاستعماري؟ إن حقلنا -التنمية المركَّبة- الذي يستضيف المعادلة الحضارية في مكنته استكشاف مسالك اختزال الإنسان في النخبة والسلطة، لا سيما أن المعادلة الحضارية قد حبُلت في وضع استعماري لم يكن فيه للعامة أدنىٰ تأثير.

إن المنهج الذي نقترحه في التعامل مع بن نبي هو نقد المعادلة الحضارية من منظور التنمية المركَّبة؛ إذ نعتقد أن المعادلة الحضارية عالقة بالإرث الاستعماري؛ فلماذا لا تكون هذه المعادلة من رواسب القابلية للإرث الاستعماري لا سيما إذا ما تأكد لنا أنها تتضمن اللاحضارة؟ وإلا لماذا تظل مثل هذه المشروعات الكبرىٰ رهينة محبسيها -المريد السلبي الواصف، والنص المغلق النسق- فلم تتقدم كمشروع حضاري للأمة؟ ولماذا ننعت المريد بالسلبي، ولا نفكِّر، ولو مرة، بأن بنية المشروع الحضاري لبن نبي ليست حضارية إيجابية؟ ألا يمكن أن تكون هذه المعادلة في عناصرها الثلاثة قد رافقت الاستعمار وأبَت أن ترحل معه بحكم القابلية للإرث الاستعماري؟ إن الحضارة دين ودولة؛ فأين هي من العناصر الثابتة في المعادلة الحضارية؟

٣- مشروع إيجابي لقراء سلبيين:

لتحقيق هذا المقصد يفترَض عدم الالتفات إلىٰ فئة ممن كتبوا عن مشروع بن نبي الحضاري؛ إذ لا يعنينا كتابات هذه الطائفة التي تعاملت مع بن نبي في مشروعه بشكل سلبي لا يرقىٰ إلىٰ مستوىٰ إيجابية المشروع الحضاري الذي صاغه بن نبي. بل نرىٰ أن تعاطيهم مع المشروع بالإعجاب تارة وبالإعجاز تارة أخرىٰ، قد حول أعمالهم إلىٰ حالة سلبية؛ لأن الكتابات السردية، وهي في الغالب سلبية، تخفي الجانب السلبي في المقروء (المشروع الحضاري)، ومن ثمَّ لا يعنينا الوقوف عندها أو الاستشهاد بأعمالها؛ لأن سلبياتها تعوق مسيرتنا النقدية، لا سيما أن هذه

الكتابات لا تكشف عن اللاحضارة ضمن الحضارة، وتتعامل مع القابلية للاستعمار من داخل التحليلات الجاهزة، وليس من داخل المعادلة الحضارية التي عدّوها جزءًا من التحليلات؛ بينما هي أصل التحليلات والشروحات والتفسيرات في مشروع بن نبي الحضاري. أما الكتابات النقدية فلا يعنيها الإيجابيات، فهي موجودة غير مفقودة، بل تبرز السلبيات بالرصد والنقد؛ ومن ثمَّ فإن عملنا يتوجه نحو إبراز السلبيات -اللاحضارة والبداوة والاستعمار والاختزال- في المعادلة الحضارية ونقدها.

إن الفئة الواصفة هذه، أغفلت عنصر الدولة الجانب المضيء في مشروع ابن خلدون الذي نقده بن نبي، وهو نقد فرضته طبيعة المرحلة واستعلاء المشروعات الفكرية الكبرىٰ؛ فتحوَّلت هذه الكوَّة لدىٰ الفئة الواصفة إلىٰ كوَّة مظلمة، فوقفوا علىٰ أن بن نبي خصم لابن خلدون. قبلوا النقد من بن نبي لابن خلدون؛ ولكن رفضوا بعنف لفظي من ينقد بن نبي أو حتىٰ من ينقدهم هم أنفسهم، مع أن بن نبي يعد استمرارًا طبيعيًا لابن خلدون وليس خصمًا عنيدًا أو منافسًا عتيدًا.

بالطبع تعمقت سلبية هذه الفئة المعجبة لما تعاملت مع (تحليلات) بن نبي التي لا تضيف لديهم جديدًا بحكم نسقها المغلق، وهم من أغلقوه؛ لأنهم أتوه بإعجاب؛ حيث إن المعجَب مسجون في نسق صاحبه، فتُغلِق عليه المحبَّة كل رغبة في إبداء الرأي المخالف. لقد أقبلوا علىٰ مشروع بن نبي الحضاري بمنهج الغارمين وليس بنهج الغانمين، فانخرطوا سلبيًا في مشروعه الإيجابي واستدانوه؛ فتكررت تحليلاته بشكل سلبي من داخل شروحاتهم. تقبلوا تحليلاته لأنها جاهزة؛ فعلقت بها القابلية للإرث الاستعماري كونها تعاملت مع المعادلة الحضارية بأنها هي الحضارة نفسها من خلال التحليلات الجاهزة؛ فكررت مشروعه وأعماله وأفكاره من داخل حقله؛ إلا أن تحليلاتهم المجهَّزة أتت غير حضارية؛ لأن فيها الكثير من القابلية للاستعمار. إن أول هذه القابلية هي الوصاية التي تكاد تكون مطلقة علىٰ مشروع بن نبي الحضاري؛ الوصاية من غير حق -علىٰ حقل بن نبي- التي هي شكل من أشكال وصاية الاستعمار علىٰ أرض الغير.

إن منهجنا المتبع يستدعيه الحقل المعرفي (=التنمية المركَّبة) الذي يستضيف

مشروع بن نبي الحضاري في معادلته الحضارية؛ لأن معظم من تعاملوا مع بن نبي كان منهجهم هو نفسه منهج بن نبي في صورة رديئة، فقد أتوا إلىٰ حقله من غير عُدَّة فوصفوه بشكل رديء. بمعنىٰ أنهم لم يقفوا علىٰ منهج مسطَّر؛ فإذا اختلف المنهج اختلفت الرؤية وتباين التحليل.

إن الذي يسرد أقوال بن نبي من داخل حقل بن نبي نفسه، فهو يأتيه من غير منهج؛ لأنه أتاه ضيفًا ومن واجبه أن يسمع أو يسكت ولا يضيف تأدُّبًا مع المضيف، هذا من وجهة. أما من وجهة أخرىٰ، فإن المتعامل مع مشروع بن نبي الكبير أثبت فاعلية: أن فاقد الشيء لا يعطيه؛ لكن لو أتوه من حقلهم الذي يمتلكونه لألفينا مالك الشيء يعطيه، ولأضافت أعمالهم جديدًا إلىٰ عملنا هذا وحضرت. ولعل الفئة السالبة كيفيًّا والغالبة كميًّا لم تقرأ كتابه (الظاهرة القرآنية) الذي حبل بعناصر المعادلة الحضارية، وإنْ هي قرأته فقد أتت قراءتها منفصلة عن المشروع الحضاري لدىٰ بن نبي.

إن المنهج الملائم في التعامل مع أعمال بن نبي الفكرية هو نقد المعادلة الحضارية بنية مشروعه الحضاري وردها إلىٰ أصولها، وليس إعادة سرد التحليلات أو تفسير أعماله بشكل من الأشكال. وإذا كانت المعادلة الحضارية هي (بنية) المشروع، فإن التحليلات التي تولدت منها هي (نيَّة) صاحبها الحسنة. إن البنية شيء عام والنيَّة شيء خاص؛ حيث يعنينا العام وليس الخاص. هي شيء عام؛ لأن المعادلة الحضارية هي من صنع التحليلات، ومن غيرها ما كان لمشروع بن نبي أن تحصل له هذه الخصوصية المتفرِّدة.

٤- المعادلة الحضارية شيء وتحليلاتها شيء آخر:

من منطلق المنهج المختط ننقد المعادلة الحضارية -وليس التحليلات- بأساليب معرفية تختلف عما درجت عليه الفئة الواصفة، وهو أن ننقد المعادلة الحضارية من داخل حقلنا، لا أن نتعاطىٰ معها من حقلها بعناصرها الحضارية نفسها؛ ومن ثَمَّ فإن النقد الموجه للمشروع الحضاري في بنيته هو نقد إنمائي مركَّب وليس تحليلًا حضاريًا لمشروع حضاري غني بالتحليلات التي مهما تسلحنا بالمعرفة فإننا لا نطالها أو نأتي بمثلها؛ لأن من يُنجِز في شيء ما ويتقنه كما أتقنه بن نبي ذاته، يُعجِز غيره في الشيء نفسه.

يستدعي المنهج أن نمسك بالمعادلة كما هي عليه في عناصرها الثلاثة، وذلك من غير تفكيك لإعادة التركيب؛ وإنما نتعامل معها بأنها مركَّبة في سياقها الاستعماري التي تواضع عليها كما سنرىٰ لاحقًا. أما في حقلنا -التنمية المركَّبة الذي يستضيفها- فسنقف علىٰ مدىٰ اختزاليتها وفصلها عن سياقها الحضاري؛ حيث إن اختزاليتها هي أن بها فجوات وثغرات. لا نفكِّك بداعي التركيب، ولكن نرصد الفجوات لنشخِّص ونضيف؛ هذا لأن المعادلة الحضارية التي تواضع عليها الاستعمار في بداية نهضته تخفي قابليتها للإرث الاستعماري وتحجبها، إذا هي عرضت نفسها بوصفها إرثًا بشريًا بدعوىٰ كل ما هو بشري عاقل فهو حضاري فاعل. ومن ثمَّ، هل تصلح المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة لكل حضارات البشر؟ وهل هي أفضل المعادلات الحضارية؟

إن وقفتنا النقدية التي هدفها الكشف عن الثغرات في المعادلة الحضارية، لا تعني أننا سننتهي إلىٰ حصول تناقض في التحليلات؛ وإنما عملنا هو استمرار للتحليلات ولكن من حقل التنمية المركَّبة بشكل لا يكرر التحليلات أو يجترها. وإذ نقف في نقدنا علىٰ المعادلة الحضارية دون غيرها؛ فلأنها أصل المشروع الحضاري لبن نبي، بينما التحليلات هي فروع؛ ما قد يجعل عملنا، الذي هو تحليل نقدي، مجرد فرع هو الآخر في شجرة المشروع الحضاري العملاقة.

لا تعنينا التحليلات التي أتىٰ بها بن نبي؛ لأن المعادلة الحضارية تشكلت في أول عمل له المتمثل في كتابه (الظاهرة القرآنية) كما سنرىٰ؛ حيث لم تتكرر تحليلات الظاهرة القرآنية في الكتابات الأخرىٰ، بل إن المعادلة الحضارية هي التي تكررت بشكل من الأشكال، في جميع الأعمال ابتداءً من مؤلَّفه (شروط النهضة). لم نرَ في الكتابات اللاحقة ما يشبه التحليلات التي جاءت في الظاهرة القرآنية؛ ولكن رأينا شبهًا كبيرًا بما جاء في شروط النهضة؛ إذ كل ما لحقها هو استمرار لها. إن المعادلة الحضارية هي الحلقة التي تربط أعمال بن نبي مع بعضها البعض وتحيلها إلىٰ مشروع حضاري واحد منسَّق ومتَّسق؛ فالمعادلة نبتت في الظاهرة القرآنية، وأثمرت في شروط النهضة، ونضجت في (ميلاد مجتمع)، وأتت أكلها بنسب متفاوتة في المشروع كله.

٥- نقد المعادلة الحضارية من داخل حقل التنمية المركَّبة:

إن حرصنا علىٰ استثمار المعادلة الحضارية، يستدعي المنهج المتَّبع أن ننقدها من داخل حقل التنمية المركَّبة؛ حتىٰ تكون لنا حضارة خاصة بعالمنا العربي والإسلامي ليس بها قابلية للاستعمار. ومن ثمَّ، عندما نتعامل مع المعادلة الحضارية أساسًا، لا نتعامل مع مشروع بن نبي الحضاري بإعجابٍ كونه ابتكر القابلية للاستعمار؛ وإنما نتعامل معه بسؤال نقدي: ألا يمكن أن ترتد القابلية للاستعمار علىٰ مشروع بن نبي الحضاري ذاته إذا امتحناها في حقل معرفي آخر؟ إن وظيفة النقد هي البحث عن السلبي في الإيجابي، وليس أن نجتر ما قاله بن نبي عن السلبيات (القابلية للاستعمار). أليس بهذا المنطق ترانا نقف علىٰ البحث عن القابلية للإرث الاستعماري (السلبي) في المعادلة الحضارية (الإيجابي)؟

صرنا نقبل مشروع بن نبي الفكري كما هو؛ لأننا نرىٰ فيه صورتنا التي نريد أن نكون عليها، وقد غيَّرها لنا بن نبي من غير أن نبذل جهدًا في التغيير. وإذا نحن غيرنا فهو تغيير سلبي، الذي هو تغيير من غير بذل جهد، وهو في الغالب تغيير يمارس هوايته داخل التحليلات؛ فهل شعرنا بأننا نتغيَّر من داخل المعادلة الحضارية؟ فالإنسان هو نفسه، والأرض تتأخر ولا تتقدم مع الوقت؛ حتىٰ صار الإنسان بلا وقت (ليس لديَّ وقت: هذا جواب الإنسان العربي والمسلم كلما صادفته أو سألته). إن التغيير لا نراه يكمن في التحليلات التي نرىٰ فيها صورتنا، فنطمئن إلىٰ حاضرنا اطمئنان العاجز، هذا الحاضر الذي فيه الكثير من القابلية للإرث الاستعماري؛ ولكن التغيير يبدأ بنقد المعادلة الحضارية التي لم تتغيَّر. وإذا لم تتغيَّر، فإننا لا نتغيَّر.

تستعرض التحليلات الحلول الحضارية بروح متفائلة، بينما تقف المعادلة الحضارية متشائمة؛ لأنه لم يحصل التحضُّر الذي تتفاءل به التحليلات. هي معادلة متشائمة؛ لأن عناصرها ظلت مجاهيل من غير حل؛ الإنسان مجهول من غير دين، والأرض كذلك من غير دولة؛ فهل لنا أن نحلِّل مشروع بن نبي الفكري تحليلًا نقديًا، وليس الاكتفاء بتحليلاته التي قامت، هي الأخرىٰ، علىٰ نقد تحليلات سابقة؟ هل نعيد قراءته ونكتب ما لم يكتبه؟ كيف يحصل لنا ذلك؟ نعتقد أنه إذا انطلقنا من

تحليلاته سنكره بشكل رديء؛ فلنضع تحليلاته في جانب، وننطلق من الشيء الذي كان مسؤولًا عن تحليلاته؛ هذا الشيء المسؤول هو المعادلة الحضارية؛ فلنسائل المسؤول إذًا.

أمامنا المشروع الأصل (المعادلة الحضارية) والمشروع الفرع (التحليلات)؛ وبما أن التحليلات لم تضف شيئًا ذا بال للفئة الواصفة؛ فإننا نركنها في زاوية من زوايا حقلنا المعرفي من غير التعامل معها. بالطبع لا نفصل بين الأصل والفرع؛ ولكن سنقف علىٰ الفرع بأنه جنين خرج من رحم الأصل (المعادلة الحضارية) إلىٰ أن صار بهذا الحجم الكبير. فكل أعمال بن نبي، التي تجاوزت العشرين عملًا، خرجت من المعادلة الحضارية الأم؛ ومن ثمَّ فإننا نعيد قراءة مشروع بن نبي الحضاري من طريق الأصل، وليس بالانطلاق من الوسط أو من عند الذي انتهىٰ إليه، الذي هو في حكم الفرع. وإذا انشغلنا بالفرع وليس بالأصل بات عملنا في حكم فرع الفرع؛ ولهذا سنشتغل علىٰ الأصل حتىٰ يمتلك عملنا صفة فرع الأصل.

كلما جذبنا الأصل (المعادلة الحضارية) إلىٰ حقلنا المعرفي (التنمية المركّبة)، طلبنا حصول الأصالة لعملنا؛ لأن الأصالة تخرج من عمق الأصل؛ فالتميُّز تصنعه الأصول وليس الفروع. وإذ تستجلب الأصول فروعها الخاصة بها، فإن الفروع تبتعد عن أصولها فلا تكون أصولًا. ألا يمكن أن تكون تحليلات بن نبي بوصفها فرعًا قد ابتعدت عن الأصل (المعادلة الحضارية)؟ ليس لأن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة هي (أصل الحضارة)؛ بل لأنها (أصل التحليلات). وإذا لم تكن المعادلة هي أصل الحضارة؛ أفلا يمكن لنا نقدها؟ وإذا كانت هي أصل التحليلات فلا تعنينا تحليلاتها؛ فلنبحث لها عن تحليلات أخرىٰ ليس بالضروة تكون هي تحليلات لآخرين انطلقت من تحليلات بن نبي نفسها.

إذا نقلنا الأصل (المعادلة الحضارية) إلىٰ حقلنا المعرفي (التنمية المركَّبة)؛ فإننا لا نشكِّك في المعادلة الحضارية بوصفها أصلًا حضاريًا، فلا نبدِّد هذا الأصل بل نجدِّده ونعدِّده بما يتناسب مع حقل التنمية المركَّبة التي لا تقف علىٰ الإنسان والأرض والوقت وحسب، بوصفها عناصر حضارية أصلية؛ بل هناك عناصر أخرىٰ نرىٰ أنها اختزلت في العناصر السابقة ولم تتركَّب مع غيرها من العناصر الثلاثة المذكورة.

نتعامل مع الأصل ليس باقتلاعه والاستعاضة عنه، بل بالإسهام في اختلاقه وذلك بالإفاضة فيه والإضافة إليه. إن الأصل، أي أصل، يضيف لنفسه ويغني الحقل الذي يستضيفه؛ إذ إن هناك من الأصول من جدبت فروعها وذبلت بعدما غادرها صاحبها؛ لأن الأصل صار في حكم الميت؛ ومن ثمَّ فإن الرعاية للأصل في حقل معرفي آخر هي ملكية مشروعة إذا كانت تحقق الإفادة.

كي يتجدَّد مشروع بن نبي الحضاري، يفترَض أن يتمدَّد في حقل معرفي آخر يمتحنه ويفيد منه. إن المشروعات التي تتجاوز الامتحان النظري يفترَض أن تمرَّر علىٰ الامتحان التطبيقي. فلم نرَ مشروع بن نبي قد وضِع علىٰ محك التجارب الإنمائية الناجحة أو حتىٰ الفاشلة. لقد قمنا بذلك، في أحد (أبحاثنا)[1]، فامتحنا فكرة بن نبي في مخبر الخبرة اليابانية؛ حيث إن هذا العمل هو استمرار لما قمنا به سابقًا، لا سيما أن عناصر المعادلة هي كلمات مشاعة وألفاظ متداخلة.

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: ناصر يوسف، «الحلقة المفقودة في معادلة الحضارة من منظور التنوير الياباني: إنجازات العزلة وتطورات الانفتاح»، إسلامية المعرفة (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ٢١، العدد ٨٢ (خريف ٢٠١٥م).

ثالثًا

هل يكتبنا بن نبي أم نكتبه؟
رؤيتنا في تجديد المنهج وتمديد سطره وتسديد خطوه

يعنينا ما لم يقله بن نبي. ونعني بـ (ما لم يقله) معنيين؛ **أولًا**: ما لم يقله بن نبي؛ أي الذي كان في استطاعته أن يقوله ولكن حبسته حادثة ما؛ فلم يسطَع القول لديه أو يصدع به؛ فهو تسويد منَّا للبياض في كتاباته. **ثانيًا**: أن ما نقوله ونكتبه قد يرفضه الواصفون بحجة أن مالكًا لم يكن يريد أن يقوله؛ حيث إن هؤلاء الواصفين هم من المناصرين للسواد في كتابات بن نبي؛ فلا بياض في نظرهم يحتاج إلىٰ تسويد، ولا اختفاء لأفكار داخل الأفكار هي بحاجة إلىٰ الاحتفاء بها وإخراجها للقارئ في غير ما اعتاد عليه. وعليه، نقفه علىٰ أسئلة نثيره بها، ولسنا مضطرين للإجابة عنها بشكل حاسم؛ وإنما نريد أن نجعل القارئ يشاركنا بإجاباته؛ لأن الإجابات عن السؤالات، من قبل غيرنا، تغني نصنا؛ فلا تنفيه أو تفنيه. إن عملنا هذا، ليس عملًا أكاديميًا مغلقًا يخصنا أو يضطرنا إلىٰ الإجابة عن كل ما أثرنا من أسئلة، بل هو عمل فكري ونقدي وتطبيقي مفتوح يخاطب غيرنا ويتشوَّف إلىٰ إجاباتهم وإضافاتهم.

١- ملء البياض في المعادلة الحضارية:

تقف هذه القراءة علىٰ قيمة الرصد والنقد في إغناء النصوص الكبرىٰ؛ فتذهب بها بعيدًا، وتستبعد طريقة الوصف والرصف التي غالبًا ما تسيء لهذه النصوص؛ فلا تضيف لها جديدًا. نقف علىٰ البياض في (المعادلة الحضارية) بوصفها نصًّا كبيرًا في مشروع بن نبي الحضاري؛ فنملأ بياضه ونسدُّ فجواته ما استطعنا إلىٰ ذلك سبيلًا. إن البياض في المعادلة هو الأمر الباهت أو الشيء الناقص نتيجة فجوة معرفية أو جفوة إيديولوجية. وإنْ كانت الجفوة الإيديولوجية مسؤولة عن الفجوة المعرفية، لا سيما في أعمال كبرىٰ ذات قيمة عليا لقامة عالية اعتنت بأمتها وعانت من أعدائها.

إن البحث عن اللاحضارة ضمن المعادلة الحضارية، وعن اللادين ضمن الفكرة الدينية، لا سيما من منظور التنمية المركَّبة، قد يكون لنا معينًا علىٰ التشخيص الحسن؛ فلا نعْدِم الكتابة علىٰ البياض وتسويده، ولا نهْدِم البناء بل نملأ الفجوات ونسدها.

وعليه، تتحدَّد رؤيتنا لمشروع بن نبي الحضاري بأنه هو نفسه المعادلة الحضارية؛ فانتقلت من كلمات مصفوفة ومغلقة إلىٰ تحليلات موصوفة ومفتوحة؛ ومن ثَمَّ فإن مشروع بن نبي هو مشروع واحد متداخل، يتداخل فيه الفرع بالأصل؛ فلا يحصل التمييز بينهما كما حصل لدىٰ الفئة الواصفة ممن كتبت عن المشروع. هو مشروع غير متعدِّد ولكنه متجدِّد؛ حيث إن المعادلة الحضارية هي التي تعدَّدت فيه؛ فبدا متجدِّدًا من داخلها.

تجدَّد فكر بن نبي في كل عمل قام به فتعدَّد؛ إلا أن المعادلة الحضارية نفسها لم تتعدَّد في عناصرها ومن ثَمَّ لم تتجدَّد، ومن الطبيعي أيضًا ألا تجدِّد الفئة الواصفة في أعمالها التي تناولت المشروع الكبير. هذا (اللاتجدُّد) هو منطلق رؤيتنا؛ ومن ثَمَّ فإننا نطمع في أن تكون رؤيتنا تجديدية.

إن غالبية الكتَّاب الذين تناولوا أعمال بن نبي اتفقوا علىٰ أن مشروعه الحضاري فيه مسحة تجديدية؛ ولكن نرىٰ ذلك حصل في تحليلاته وليس في المعادلة الحضارية. ومن ثَمَّ، تقف رؤيتنا علىٰ أن المعادلة الحضارية مشوبة بفجوات تسبَّب في حصولها (المانع من القول)؛ فما الذي منع بن نبي من ملء هذه الثغرات؟

علاوة علىٰ ذلك، فإن اللغة التي كتب بها بن نبي تجعل أفكاره امتدادًا لحضارة أهل اللغة التي كتب بها، وإن المعادلة الحضارية هي أول الامتداد؛ فهل المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة هي تجسيم للحضارة التي تُكتَب مصادرها باللغة العربية الحضارية؟

إذًا، رؤيتنا تتمركز حول المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة بوصفها ليست تجسيمًا لحضارة مَن كتب لهم بن نبي وخاطبهم، وإنْ كانت تجسيمًا لحضارة مَن كتب مالك بلغتهم. كما تقف الرؤية علىٰ دوافع المانع من القول أو الإضافة إلىٰ عناصرها الثلاثة.

٢- إعادة كتابة الصحيح المتمقِّل:

هناك فرق بين أن نكتب مالكًا فنصفه من غير أن نوظِّفه وقد لا ننصفه، وبين أن يكتبنا مالكٌ فيستمر فيما توقَّف عنده. بل نرىٰ أن يكتب معنا فيساعدنا وكأنه يريد أن يضيف لنا جديدًا فيوظِّفنا -يوظِّف حقلنا- ويشاركنا الثمرة بما بذر معنا؛ فينضج حقلنا بقدر ما يشاركنا ويكتبنا. فأن نكتبه (تكرار تحليلاته) معناه أننا سننقل ما كتب وننسخه بشكل من الأشكال، فنكون في حكم الناقل «والناقل إنما هو يملي وينقل»[1]. وأن يكتبنا (نقد معادلته) معناه أن هناك صحيحًا عنده نراه قد تمقَّل، «والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقَّل»[2]. فنسائله وننقده، فيكون بقدر ما صحَّح معنا قد كتبنا أيضًا. فالذي يُنقَدُ يُكتَبُ مِنَ الذي نقده؛ فيكون النقد قد أضاف لنص الناقد وكتبه. والذي ينقل هو يكتب ما نقله ويستنسخه؛ فيكون النقل في هذه الحالة مجرد نسخ لما كتبه الأول المنقول عنه؛ فلا يأتي الثاني المنقول إليه إلا نسخة باهتة منه. ومن ثَمَّ، فإن الخوض في مشروع بن نبي يستدعي من الخائض أن يكون بصيرًا بصحيحه الذي كان سببًا في صحة مشروعه؛ ولكن هذا الصحيح نراه قد تمقَّل. وإن الذي ينقل ما تمقَّل فهو يملي علىٰ القارئ ولا يعلي في رصيده؛ وعليه نريد أن نعلي ولا نملي.

لقد خطا بن نبي في مشروعه خطوة صحيحة؛ إذ شكلت هذه الخطوة أطول الأفكار العربية والإسلامية في العصر الحديث؛ ومع ذلك فأنْ نتتبَّع هذه الخطوة فلا نصل إلىٰ شيء. لا نقتفي أثر هذه الخطوة، علىٰ الرغم من سلامتها؛ لأنها كانت خطوة ضيِّقة جعلت مشروع بن نبي ضيِّقًا.

مشروع بن نبي سليم وصحيح؛ ولكنه ضيِّق ومتمقِّل، فنحاول أن نضاعف هذه الخطوة؛ ولكن ما هي الخطوة التي كانت سببًا في أطول الأسفار التي نسجت مشروع بن نبي، ومع ذلك كانت ضيِّقة في التطبيق والتنزيل؟ المشروع كان طويلًا ولكن خطوته كانت ضيِّقة.

هذه الخطوة هي المعادلة التي تكررت وما تحررت؛ لأن الأفكار كانت هي نفسها

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤.

في جميع كتابات بن نبي وتحليلاته؛ إلا أنها تنوَّعت بتعدُّد الخطوات. فإذا كانت المعادلة هي الخطوة التي تكررت، فإن المشروع هو مجموع أطول الأفكار. وما يعنينا أن نبدأ من حيث بدأ بن نبي، لا أن نبدأ من حيث انتهىٰ؛ وإلا انتهينا نحن أيضًا كما انتهىٰ الناقلون والواصفون.

الذي يبدأ من حيث انتهىٰ مشروع بن نبي هو لم يحِط بهذا المشروع الحضاري؛ لأن مشروع بن نبي كان فكرة واحدة متكررة. هذه الفكرة هي التي بدأ منها ولم ينته إلىٰ غيرها. وهو محق في ذلك ما دام أنه كان قادرًا علىٰ المناورة الفكرية، وتوسيع مداخل هذه الفكرة، ومن ثَمَّ تنويع مخارجها.

إذًا، نخطو خطوته لكي نضاعفها؛ لا لنضاعف مشروعه بل لنضاعف مشروعنا. نبدأ كما بدأ ولا ننتهي إلىٰ ما انتهىٰ إليه وهو تكرار الخطوة -المعادلة- إلىٰ النهاية. بمعنىٰ أننا لا نبدأ من حيث انتهىٰ، أي لا ننطلق من هذه النهاية (شروحات المعادلة) التي كانت هي نفسها البداية (عناصر المعادلة)؛ لأن ما بين البداية والنهاية هناك تحليلات وشروحات؛ وحتىٰ لا تؤثر فينا هذه الشروحات، ننطلق من البدء كما بدأ، وكأننا أمام معادلة من غير شروحات. ننطلق من البدء حيث المعادلة، وحيث نستعين أيضًا بأدواتنا التي لا تقف عند عناصرها الثلاثة؛ لأننا لو انطلقنا مما انتهىٰ إليه سنستعين بكل أدواته (تحليلاته)؛ حيث إن القاسم المشترك بيننا هو الانطلاق من (المعادلة)؛ بينما أدواتنا (التنمية المركَّبة) كفيلة بأن تتحكم في هذه الانطلاقة وتوجهها الوجهة التي تراها أفضل.

٣- كيف نستفيد من المعادلة الحضارية؟:

تحصل الإفادة السليمة من الآخر عندما يكون للمستفيد منهج في الحياة يحترمه ولا يحيد عنه. هذا المنهج هو الذي يترجم الإفادة إلىٰ فعل واستعادة للنجاح. إن غياب الدين من المعادلة الحضارية جعله يغيب، هو الآخر، من كتابات المريدين؛ لأنهم اختزلوا المعادلة الحضارية التي هي مجرد وحدة للتحليل، فتعاملوا مع التحليل ولم يركزوا علىٰ المعادلة؛ لأن التحليل بالنسبة إليهم كان جاهزًا؛ فأنَّىٰ لهم أن ينطلقوا من المعادلة الحضارية التي هي وحدة للتحليل وليس التحليل نفسه؟ ومع ذلك، فإن

المعادلة الحضارية هي بنية التحليل وليس وحدته؛ فإذا كانت مركَّبة فإن التحليل يأتي مركَّبًا، وإذا اختزلت أتىٰ التحليل مختزَلًا به فجوات.

معادلة الحضارة هي بنية للتحليل، وهي المسؤولة عن تحليل بن نبي في نسقه المفتوح. ولولا هذه المعادلة ما رأينا لمالك مشروعًا فكريًا، بل مجرد مقالات صحفية. إن الفكرة هي التي تصمِّم المشروع وتوسِّع فيه إن استطاع صاحبها إلىٰ ذلك سبيلًا. وإن فكرة بن نبي هي معادلته الصغرىٰ، وعلىٰ قدر المعادلة تكون قيمة الفكرة؛ ومن ثَمَّ يعنينا أن نبدأ بالأصغر (معادلته) ونتدرَّج إلىٰ الأكبر (تحليله)؛ فالانطلاق من الأصغر يعنينا أكثر؛ لأن هذا الأصغر صار أكبر، ومن ثَمَّ فإن الذين عجزوا عن تسلق قامة بن نبي الفكرية من مريديه ومناصريه بدأوا بالأكبر (التحليل) فلم يحققوا إنجازًا يُذكَر. وعليه، فإننا ننطلق من الأصغر (معادلته) ولكن من داخل حقلنا الإنمائي الواسع (=التنمية المركَّبة)؛ فالتشخيص الإنمائي واسع لحالة أصغر، ولكن المعالجة ستكون معقَّدة؛ إلا أن التدرُّج يحقق الهدف ولا يعقِّد المهمة.

لم نقف علىٰ مالك من أجل أن نكتبه فنكرره؛ ولكن من أجل أن يكتبنا من داخل حقلنا فلا يأتي مكررًا. والفارق بين أن (نكتبه) معناه أن نقف علىٰ نصوصه فهي واضحة أمامنا ومعروفة لدينا، وبين أن (يكتبنا) أنه لا يعرف حقلنا فيحاول أن يكتبنا. إن محاولته هنا دلالة علىٰ أنه يتعلم ويفهم ويتساءل عن حقل لا يعرفه؛ فيشاركنا في الكتابة ويكتب معنا؛ فيكون بن نبي ندًا لحقلنا وليس ضدًا.

ليس هناك تحديات تواجهنا وليس هناك حدود تعرقلنا ما دمنا لا نكتبه وإنما يكتبنا؛ حيث إن رؤيتنا ألا نأتي حقل بن نبي الحضاري بل يأتي إلىٰ حقلنا. ولعل عامل الوقت يستدعي أن يأتينا ولا نأتيه؛ أن يأتي إلىٰ الحاضر والمستقبل (حقلنا)، ولا نذهب إلىٰ الماضي (حقله).

بدا حقله علىٰ الرغم من جدَّته في حكم الماضي، ولا يُعقَل أن يكون الماضي هو سائق المرْكبة، فلا يمنع أن تكون المرْكبة هي الماضي والسائق هو المستقبل. وهكذا جعل المريدون والواصفون الماضي هو الذي يسوق الحاضر إلىٰ الوراء؛ فعاشوا في ماضي بن نبي الفكري، ولم يتقدم بهم إلىٰ المستقبل فكرروه؛ لأن الماضي يتكرر إذا كان المكرِّر يحاصره الماضي ويناصره. وإذْ نصروا بن نبي في الماضي؛ فقد حاصرهم في الحاضر ولم يتقدم بهم إلىٰ المستقبل.

إن قراءة بن نبي التي تحترم الوقت يفترَض فيها أن يتقدم بن نبي نحونا؛ ففي ذلك تقدم لأفكاره، لا أن نتقدم نحوه إذ في ذلك تراجع لأفكارنا. وقد تتراجع أعمالنا ضعفين إلىٰ الوراء إذا كان الكاتب متراجعًا عن أفكار بن نبي ومتأخرًا.

وقبل أن نتخذ من معادلة بن نبي الحضارية بنية للتحليل؛ فإننا نتخذه بنية للمنهج المتبع في التحليل. وإذا كان بن نبي هو الإنسان في المعادلة الحضارية مثله مثل أي إنسان آخر؛ فإن حقله الفكري هو الأرض، بينما الوقت هو الحاضر الذي كان يعيشه والمستقبل الذي كان يخاطبه.

إن احترام الوقت ههنا هو ألا نشتغل علىٰ هذه الأرض، فهي بحكم الوقت قد ضاقت مساحتها وقلَّ منتوجها كون أن صاحبها قد غادرها، فلم تعد تثمر كما كان حالها في السابق، بل نلفي من أقبلوا عليها لم يضيفوا إليها؛ فالإنسان (بن نبي) غادرَ، والأرض قلَّ منتوجها إلا أن الوقت ما زال مستمرًا؛ فلنشتغل إذًا في مساحة الوقت.

عندما يستثمَر الوقت سيكون هناك إنسان آخر وحقول أخرىٰ أيضًا. فإذا كان هذا الإنسان هو نحن والقارئ؛ فإن الحقل هو حقلنا نشتغل بداخله، وليس بداخل حقول أخرىٰ (حقل بن نبي الفكري).

رابعًا

المصطلح

١- التنمية المركَّبة:

قد يصعب على القارئ والمتتبع الإمساك بخيوط أفكار هذا الكتاب إلا بالرجوع إلى كتابنا (المسالك)[1] الذي يعد هذا العمل تكملة لأساسه وإضافة إلى نقائصه وتوسعة في مقاسه، والذي استمد هو الآخر فكرته الرئيسة من كتابنا (الدينامية)[2]. ومن ثمَّ، فإن متون المسالك والدينامية تعد الكتابات السابقات لهذا الكتاب؛ حيث إن التنمية المركَّبة مشروع فكري متسلسل نعكف عليه عسى أن نقف على نظام معرفي وتطبيقي للتنمية المركَّبة؛ إذ نعتقد أن العالم العربي والإسلامي، الذي أصابه التفكُّك والاختزال في سلطته ونخبته وعامته، بحاجة إلى مشروع إنساني إنمائي مركَّب يعيد إليه توازنه الحضاري. علاوة على أنه من غير احترام العامة والتراحم معها لا تحصل التنمية المركَّبة أبدًا؛ وعليه تساءلنا كيف يحصل للعامة أن تشارك في التركيب الإنساني إذا لم توظِّف الدين الذي تمتلكه في التنمية؟ بهذه المشاركة الإنمائية التي تتيحها لها دولة المؤسسات والأساسات قد يحصل لها التركيب الإنساني مع السلطة والنخبة، ومن غير هذه المشاركة فإن العامة تبقى عامة. علمًا أن العامة قد حصلت لها معارف بحكم التطور التقني والوعي بأهمية التعليم والقراءة؛ فالعامة التي نقصدها هنا فيها المثقف والطبيب والمهندس والمفكِّر والمعماري والأكاديمي كما أشرنا إلى ذلك في كتابنا (المسالك)؛ إلا أن هذه العامة لا تشارك في صنع القرار، ما يجعلها تشعر

---

(١) ناصر يوسف، مسالك التنمية المركَّبة: خطاطة سيميائية يابانية لعالم عربي وإسلامي أفضل (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٧م).

(٢) ناصر يوسف، دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٨٣، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م).

بالغربة الإنسانية والإنمائية. قد تقنع العامةُ السلطةَ أو النخبةَ بإمكاناتها العالية؛ إلا أن السلطة غير ملزمة بالأخذ بها؛ وأهم هذه الإمكانات تتجلّىٰ في مدىٰ رؤية هذه الشريحة المتعلمة من العامة لدور الدين في التنمية، حيث تعتقد أنه يشكل مدخلًا مهمًّا إلىٰ عالم التنمية والنهضة والحضارة.

٢- تجسيم لحضارة أو التجسيم الحضاري:

لقد ورد مصطلح (تجسيم لحضارة) في كتاب (المسلم في عالم الاقتصاد) كما أشرنا آنفًا. وإذ يُفترَض أن تكون المشروعات الإنمائية تجسيمًا لحضارة؛ فإن الحضارة إرادة وإمكان. فالتنمية تحصل بالإرادة الحضارية عبر الإنسان والوقت، وبالإمكان الحضاري عبر الأرض والوسائل المادية المتوافرة. وعليه، سنتعامل مع مفهوم (تجسيم لحضارة) بوصفه تجسيمًا لمعادلة الحضارة: الإنسان والأرض والوقت. وهو تجسيم نراه غير مكتمل إلا بإضافة عناصر أخرىٰ للمعادلة الحضارية تعيننا علىٰ إعادة النظر في مفهوم الإنسان، وما المقصود به في المعادلة.

٣- المعادلة الحضارية:

معلوم أن المعادلة الحضارية كما تواضع عليها بن نبي هي إنسان وأرض ووقت. وقد تكررت في جميع كتابات بن نبي علىٰ شكل معادلة حضارية وناتج حضاري وما إلىٰ ذلك. وإن من وقفوا يحللون كتابات بن نبي كانوا يتعاملون مع المعادلة بأنها جزء من تحليلات بن نبي ليس إلَّا؛ ومن ثَمَّ أهملوها فلم ينقدوها بالإضافة إليها بل وصفوها بالإفاضة عليها. ونعتقد أنه كي تأخذ تحليلات بن نبي شكلًا آخر قد يعيد الواصفون النظر فيه، يفترَض نقد المعادلة الحضارية بالزيادة فيها وليس بالتوقف عند ثلاثتها. وللتأكد أيضًا إذا ما كانت المعادلة الحضارية تتضمن اللاحضارة. هل هذه المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة تحصِّل حضارة؟ هل هذه المعادلة الحضارية ذات مسحة علمانية تتناقض مع مشروع بن نبي الذي يوازن بين العقل والنقل؟

٤- الإنسان:

إن الذي يقوم بالتنمية هو الإنسان، ومن الأولىٰ أن يتركّب قبل غيره من الأشياء والمعارف والقطاعات؛ فالتنمية المركَّبة إنسانيًا تسبق الأفعال المركَّبة إنمائيًا. كما

نقف في هذه الدراسة علىٰ أن الإنسان هو السلطة والعامة والنخبة (س، ع، ن). لا نختزِل الإنسان في السلطة أو في النخبة؛ نظرًا إلىٰ أن الفعالية لا تحصل لهذا الإنسان إلا إذا أتىٰ التنمية مرصوصًا؛ حيث إن الفعالية تستمد استدامتها من الحالات المركَّبة. ومن ثمَّ، فإننا من منطلق هذه الثلاثية المركَّبة (س، ع، ن) سنختبر الإنسان لنتكشَّف من هو الإنسان المقصود به في المعادلة الحضارية. هل هو النخبة التي توسم بالتحضُّر دون سواها، أم هو السلطة التي خرجت من النخبة؟ هل الإنسان في المعادلة هو السلطة والنخبة (س، ن) حيث تُستبعَد العامة (ع)؛ لأنها أقرب إلىٰ البداوة أو لأنها مهمَّشة حيث التهميش يلقيها في البداوة؛ فلا تبقىٰ إلا النخبة التي تتقرَّب إلىٰ السلطة فيتمسَّحان معًا بالحضارة؟ هل هذا هو الإنسان المقصود في المعادلة الحضارية؟ وإذا كانت النخبة هي من صنعت نهضة أوروبا، ومن منطلق أن بن نبي كان مأخوذًا بهذه النهضة الفكرية إلىٰ حد بعيد؛ فهل الإنسان في المعادلة الحضارية هو النخبة التي يفترَض أن تهندس المشروع الحضاري العربي والإسلامي؟ هذا ما سنبحث فيه ونفنِّده إن أمكن ذلك طبعًا.

٥- الأرض:

يتوزَّع مفهوم الأرض لدىٰ بن نبي علىٰ أكثر من معنىٰ؛ فهو التراب، وهو المادة أساسًا؛ ولكن لم يشأ مالكٌ أن يصطلح علىٰ الأرض بالمادة تحاشيًا لسوء الفهم، وخوفًا من إلصاق تهمة الجدلية المادية علىٰ مشروعه الحضاري كما أشرنا إلىٰ ذلك في كتابنا (المسالك). ومن ثمَّ، فإننا نعتقد أن الأرض تكون أقرب إلىٰ البداوة إذا كان الإنسان (س، ع، ن) مفكَّكًا؛ حيث إن اختزاله يعكس بداوته علىٰ الأرض. وإذ تعد البداوة اختزالًا؛ فإن الحضارة تركيب.

٦- الوقت:

علاوة علىٰ أن الوقت هو الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل؛ فإن الوقت المتحضِّر الذي يجعل صاحبه متحضِّرًا هو الوقت الإضافي؛ حيث إن هذه الإضافة تشارك في صنع المستقبل الذي هو إضافة أيضًا؛ فكل الابتكارات حصلت بالوقت الإضافي. وإذ نتعامل مع الوقت، سواء الماضي أم الحاضر، من غير إضافة له بالجهد والرصد والنقد؛ فإنه لا يضيف لنا في المستقبل، بل نراه يكرر نفسه

لا سيما في ماضيه برداءة عالية الجودة تسهم في تشكيل الحاضر، فيأتي هو الآخر صورة رديئة من الماضي؛ ما يجعلنا نعتقد في قيمة هذه الجودة الرديئة؛ ومن ثمَّ نعتقد في كل الماضي الذي يشكِّل ملامح الحاضر، وليس بعضه الذي قد يسهم في صناعة المستقبل.

٧- الفكرة الدينية:

نتعامل مع الفكرة الدينية بأنها ليست هي الدين بالضرورة؛ إلا إذا كان هذا الدين يفتقد إلىٰ نظام معرفي له بنيته التي تدير منظومته الكلية وليس فكرته التجزيئية. وإذا كان الدين الذي تقصَّده بن نبي هو الإسلام؛ فهل يُختزَل نظامه الكلي الثابت في فكرة دينية متغيِّرة؟ لا سيما إذا كانت هذه الفكرة تابعة لنظام إيديولوجي إنمائي يقوم مقام الدين؛ ما قد يجعل الإنسان العربي والمسلم غير فاعلٍ كما حدث مع النماذج الإنمائية الاشتراكية والليبرالية المستعارة في القرن العشرين. وإذْ لا يكون الإنسان فاعلًا؛ فإن الفكرة الدينية تفقد صلاحيتها وصحتها، بخلاف صحة الدين التي تحافظ علىٰ هذه الصلاحية لما يصمِّم الدين نماذجه الإنمائية من داخل منظومته البيئية والحضارية بحيث لا تثنيه عن الإفادة من الإنمائيين الناجحين. لقد استعيض عن الدين بالفكرة الدينية في مشروع بن نبي لإنقاذ الإنسان (س، ن) من السقوط؛ حيث إن في إنقاذه تكمن تبعيته التي تتناقض مع المشروع الحضاري المستقل الذي تديره فكرة دينية غير مستقلة. إن (س، ن) لا ترْكب الدين في مسيرة التنمية حتىٰ لا تتركَّب مع (ع)؛ ولكنها ترْكب الفكرة الدينية في المسيرة الإنمائية؛ لأن (ع) تفقد صفة المشاركة بحكم إذا هي فهمت في الدين، فإنها لا تفهم في الفكرة الدينية التي هي صناعة سلطة ونخبة. ومن هنا نعتقد أن وظيفة الفكرة الدينية هي وظيفة تفكيكة اختزالية وليس تركيبية ترصيصية. لقد تخرَّجت من الفكرة الدينية أحزاب ومنظمات؛ فاختزلت الدين في فكرة، وفكَّكت (س، ن، ع)، بخلاف الدين الذي ينطلق من نصوصه ومن منظومته الكلية؛ فلا يختزل بل نراه يركِّب. وعليه، نقف علىٰ مقولة أن الفكرة الدينية هي مضمون الدين وليس الدين نفسه.

٨- الدين:

الدين كما نتعامل معه في هذه الدراسة ليس ذلك الدين الذي ينظِّف قلب الإنسان

في المسجد وحسب، فذلك (س، ع، ن) فيه سواء؛ وإنما قصدنا بالدين الذي يوظَّف في التنمية (=السوق)؛ حيث في غياب هذا التوظيف لا تفيد (ع) من عوائد التنمية أكثر مما تفيد (س، ن). وإذ نلفي (ع) تتساوىٰ مع (س، ن) في المسجد مع حفظ المراتب؛ فإنها لا تتساوىٰ معها في السوق حيث يتحكَّم الشيء والمعرفة. الواقع أنه في المسجد لا يوجد عنف؛ نظرًا إلىٰ حضور الدين لدىٰ (س، ع، ن)، فهل سينتفي العنف في السوق لدىٰ (س،ع، ن) إذا وظِّف الدين في التنمية؟ إن الدين يكون عنيفًا عندما يُقصىٰ من السوق؛ حيث تقصىٰ (ع) من قِبل (س، ن) التي تمتلك المعرفة والشيء المتواجدين بالسوق والمتحكمين في مسار التنمية، لا سيما أن عدم توظيف الدين في التنمية يجلب البطالة للعامة؛ نظرًا إلىٰ أن الشيء والمعرفة لدىٰ (س، ن) لا يتيحان مكانًا للعامة في السوق، فلا تحدث المساواة في تقسيم الوظائف؛ بينما الدين قد يساعد علىٰ تحقيق التوازن بين (س، ع، ن) بما يمتلكونه من شيء ودين ومعرفة (ش، د، م)؛ كل يدخل بأداته التي يمتلكها للمشاركة في التنمية؛ وإلا فإن (ع) تنتقم بالدين الذي يبرِّر أفعالها.

لتجنب هذا المصير في العالم العربي والإسلامي خصوصًا، يفترَض الاستغناء عن الفكرة الدينية التي تخدم (س، ن) بشكل أكبر و(ع) بشكل أقل، ثم استبدال الدين بها بوصفه منظومة كلية هو في صالح (س، ع، ن)، كما نبرهن علىٰ ذلك من داخل حقل التنمية المركَّبة، ويكون ذلك بتراحم التنمية مع الدين عبر احترام (س، ن) لـ (ع). إن من يخدم الدين بشكل إنمائي وإنساني ما من شكٍّ في أنه يخدم العامة ويرأف بها.

إن الدين الذي يراعي مصلحة الجميع هو الذي يصنع تنمية؛ فلا يعنينا في بحثنا مسألة تطبيق الشريعة، ولا نخوض في مسألة العلاقة بين الدين والدولة؛ وإنما يعنينا مصلحة الإنسان المشروعة تأسِّيًا بالسابقين الصالحين ابتداءً بالصحابة رضوان الله عنهم وغيرهم من المصلحين. فبالنسبة إلىٰ الصحابة الذي وظَّفوا الدين في حياتهم الخاصة والعامة، فإن «المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه هو المصلحة، ولا شيء غيرها. وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة»[1].

---

(١) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ص ١٢.

٩- الدولة:

هي دولة التنمية والمؤسسات، ودولة الإنسان والأساسات أيضًا؛ أي الدولة التي تتراحم مع الدين وتحترم الإنسان. وإذ يدفع الدينُ الإنسانَ إلىٰ أداء الواجب، فإن دولة الإنسان تعينه علىٰ تحصيل الحقوق التي تفضي إلىٰ مزيد من الحريات السياسية والاقتصادية. إن الدولة بوصفها جهازًا لا يشتغل بفعالية إلا في ظل التركيب بين (س، ع، ن)؛ فيؤتي الدين ثمرته بنضج (ع) لهذ الثمرة؛ حيث إن نضج (ع) يحصل باحترام (س، ن) لتطلعاتها التي تنصفها دولة الإنسان (س، ع، ن).

١٠- القابلية للإرث الاستعماري:

نستعمل مصطلح القابلية للإرث الاستعماري بدلًا من القابلية للاستعمار؛ لأن بن نبي وضع هذا المصطلح في زمن الاستعمار، ومن ثَمَّ هو محكوم بسياقه الزمني؛ ولكن القابلية للإرث الاستعماري ما تزال محكومة بسياقها المكاني الذي لم يتغيَّر؛ فبلدان الاستعمار غادرت في زمن ما؛ ولكن لا تزال موجودة في مكان آخر وهي في حالة تحضُّر مستديم. والبلدان المستعمرَة ما زالت موجودة، ولكن مستقلة وهي في حالة بداوة مستديمة. إن الإرث الاستعماري هو كل ما تركه الاستعمار، من: طريقة في التفكير، وأسلوب حياة، ورؤية إلىٰ الله والكون والإنسان، إلىٰ جانب أنه إغراء من الاستعمار لـ (س، ن) بأنه وسيلة نبيلة للتحضُّر، مثل: الثقافة والمعرفة واللغة والشيء. وإذ إن كل شيء لا يُنقَد ويؤَخَذ كما كان في وقت الاستعمار؛ فإنه يعد إرثًا استعماريًا وإنْ تداخل بالإرث الحضاري وخالطه. وحيث إن اللغة لا تُنقَد بشكل من الأشكال، فيُكتَب بها؛ فإنها إرث استعماري. إن الإرث الاستعماري هو مدخل روحي ومعنوي إلىٰ القابلية للاستعمار في شكلها المادي، وإنْ في بقائه ما يبشِّر بعودة الاستعمار. وإذا كان الإرث الاستعماري يفيد (س، ن)، فإن القابلية للإرث الاستعماري تسري علىٰ (س، ع، ن). ولأن الدين ليس من الإرث الاستعماري؛ فإن إقصاءه يتوجه نحو القابلية للإرث الاستعماري، كما أن استبعاد الدين من التنمية من قِبل (س، ن) هو إشراك (ع) قسرًا في القابلية للإرث الاستعماري. وإن سلَّمنا جدلًا بأن القابلية للإرث الاستعماري ليست قابلة للقياس؛ إلا أن استبعاد الدين من التنمية هو مقياس لهذه القابلية، وإن الكتابة بلغة الاستعمار هي أيضًا مقياس للإرث الاستعماري المتغلغل في المشروع الحضاري.

١١- توظيف الدين في التنمية أو الدين بوصفه شريكًا ذكيًا للتنمية:

الدين الذي يدين به العالم العربي هو الإسلام. وإن هذا الإسلام الذي يتجاور مع السلام لا يمكن أن يكون عنيفًا بطبعه؛ ففكرة العنف مرفوضة في الدين إذ لا إكراه فيه. إن هذا اللا إكراه هو الذي يجعل الدين لطيفًا. وإذا كان الإنسان لا يُكرَه علىٰ قبول الدين في حياته بوصفه عقيدة ونظامًا، فلماذا يُكرَه علىٰ قبول نماذج إنمائية تقوم علىٰ قطيعة مع الدين. وإذا كان في اللا إكراه لمسة حضارية، فإن في الإكراه مسحة بدوية. إن توظيف الدين في التنمية يعد مسلكًا من مسالك الحضارة؛ حيث إن «هناك إقرارًا واسعًا بأن الدين هو أحد المميزات المركزية للمجتمعات الحضارية. ففي القرن الثامن عشر كان ميرابو الشيخ أحد أوائل منظري الحضارة. كان يقول إن الدين مصدر رئيس للحضارة لأنه يساهم في تلطيف السلوك»[1]. فإذا حصل هذا التوظيف فأنَّىٰ للإنسان أن يكون عنيفًا؛ حيث إن العنف بداوة، لا سيما أن العنف يقف في الفجوة الحاصلة بين الدين والتنمية؛ فكلما تقلَّصت هذه الفجوة قلَّ العنف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وتركَّب الإنسان (س، ع، ن)، وخرج من البداوة إلىٰ الحضارة.

وإذا كانت السلطة والنخبة توظِّف الفكرة الدينية المغلوبة في التنمية؛ فلماذا ترفض أن توظِّف العامة الدين الغالب في التنمية؟ هذا سؤال مشروع؛ لأن العامة في ظل هذا الرفض باتت تتوجه نحو الهدم وليس البناء نظرًا إلىٰ استبعادها من المشاركة، علاوة علىٰ أنه «خلال السنوات الماضية من هذا القرن، كان الإسلام يوظَّف توظيفًا رجعيًا في أغلب البلاد العربية والإسلامية [. . .] بل لقد حاول الاستعمار نفسه أن يوظف الإسلام وأن يستخدمه لإقامة حزام أمني لحماية مصالحه وتثبيتها في الشرق الأدنىٰ عن طريق أحلاف وأنشطة سياسية وأيديولوجية»[2].

---

(١) بيتر جي كاتزنشتاين، محرر، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، ترجمة فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٨٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م)، ص ١٧.

(٢) محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، ط ١ (الدار البيضاء: عيون، ١٩٨٨م)، ص ١٥٢.

لماذا لا تُمنَح للعامة فرصة المشاركة في التنمية بالأداة المشروعة والمؤسسية التي تقتنع بها؟ إن «الاستبعاد بوصفه حرمانًا مستمرًا وليس شأنًا عارضًا، وبوصفه أزمة متعددة الأبعاد والمكونات تنطوي علىٰ: حرمان من المشاركة في مجالات العمل والإنتاج، ومن الاستهلاك الحقيقي الذي تتطلع إليه الكثرة، ومن المشاركة في الاهتمام من الشأن العام (أو الممارسة السياسية اليومية)، وأخيرًا من كثير من عمليات التفاعل الاجتماعي»[1].

في مرابع الحضارة العربية والإسلامية لم يكن الدين في منأىٰ عن التنمية، فهما صنوان. وعندما احتكرت السلطة التنميةَ وفصلتها عن الدين لم يعد هناك تنمية؛ فالتوأم (التنمية) ينتقم لتوأمه (الدين) علىٰ شكل فتنة ومعيشة ضنك؛ فتصاب السلطة بمرض الطغيان، والنخبة بألم الفساد، والعامة بضيق المعيشة وضنكها.

إن ابتعاد الدين من التنمية فتنةٌ. والتوظيف الخطأ للدين أيضًا فتنة؛ لأن الفتنة ليست في التوظيف الخاطئ وحسب، وإنما أيضًا في فهم التوظيف بشكل خاطئ. إن للفهم آليات كما أن للتوظيف أيضًا آليات. بمعنىٰ أننا لا نستطيع فهم الشيء إلا إذا وظَّفناه وتعاطينا معه. وإذا لم نوظِّفه ونتعاطىٰ معه فستتَّسع فجوة سوء الفهم؛ ما يعمِّق من حفرة القلق والخوف من الدين. خوف يرجع إلىٰ بيئة غير دينية؛ بيئة الغرب التي فصلت الدين عن التنمية. إن عدم الفهم لهذا الفصل بين الدين والتنمية، هو الذي أساء لفهم التوظيف والشراكة.

إن الدين يختزن بداخله تنمية لا تُمنَح إلا لمن يأتيها دينيًا؛ يفهمها دينيًا ويوظِّف هذا الفهم إنمائيًا. إن الدين يمارس في العبادة، ولكن فهمه يمارس في التنمية. ومن هنا إذا جعلنا الدين يتصدَّر المعادلة الحضارية ويتقدَّمها، فليس معناه أنه يؤثر في العناصر الثلاثة: الإنسان والأرض والوقت، أو يركِّبها كما يرىٰ بن نبي؛ وإنما قصدنا أن الدين يتعايش مع هذه العناصر الثلاثة ويتراحم معها؛ فيوظَّف في التنمية بوصفه منظومة كلية تحقق مقاصد الدين والتنمية بشكل مستديم، تمامًا كما يوظِّف الإنسان والأرض والوقت. إن «العملية التنموية في مجملها مقاصد ووسائل ومحددات؛

---

(١) جون هيلز وآخرون، محررون، **الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم**، ترجمة وتقديم محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م)، ص ١٢.

فالمقاصد تتعلق بالحياة الطيبة التي يطمع مجتمع ما أن يحققها لأفراده، أيًا كانت مكوناتها ومستواها؛ وقد أثبت القرآن الكريم للكافرين طيباتهم في هذه الدنيا: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا ...﴾. والوسائل هي جملة الترتيبات المجتمعية، والعمليات الفردية والجمعية، التي يرىٰ المجتمع أنها ما يلزم اتخاذه للسير قدمًا نحو تحقيق تلك الحياة. والقيود هي تلك العوائق التي تقف في طريق المسير نحو الهدف، والتي لا بدَّ من أخذها في الاعتبار، فمنها ما يمكن إزاحته أو تجاوزه، لا سيما تلك التي من صنع البشر، ومنها ما يصبح محددًا للمسيرة التنموية كالسنن الإلهية؛ تشريعية وطبيعية. أما الاستدامة فهي حال يرجىٰ أن تصبح سمة للمسيرة التنموية متىٰ تحققت شروطها»[١].

ليس مقصودنا من توظيف الدين في التنمية، أن يختزَل الدين في المبادئ الأخلاقية، مثل (الصدق والوفاء والرفق والشفقة والإنصاف)، وليس في القيم، مثل: (الصحة والثروة والسعادة والحرية والعدالة)، وليس في الفضائل، مثل: (الحكمة والشجاعة وضبط النفس)؛ وإنما قصدنا من ذلك المنظومة الدينية الكلية بمعناها الواسع التي تشمل المبادئ الأخلاقية والواجبات والقيم والفضائل؛ أي صلة الدين وعلاقته النظرية، وكيف يعمل في الممارسة التطبيقية والعملية[٢]. لا سيما أن «الأصل الأول من أصلي علم الاقصاد، الذي ارتبط بعلم الأخلاق وبنظرة أخلاقية عن السياسة، يشير فعلًا بهذه الطريقة إلىٰ مهام معينة غير قابلة للاختزال بحيث يتعذر إنقاصها لعلم الاقتصاد»[٣].

إن توظيف الدين في التنمية يبشِّر بتجديد حضاري لروح الإنسان التي ران عليها فساد التنمية وغبنها، لا سيما تجديد روح السلطة والنخبة التي تحتكر هذه التنمية بحكم ما تمتلكه من شيء ومعرفة. إن العامة قد تلفي في الدين ما ينقذها من لا عدالة

---

(١) محمد الحسن بريمة إبراهيم، **التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي**؛ سلسلة ندوات التنوير ١، ط ١ (الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ٢٠٠٤م)، ص ٤٩.

(٢) ليزا هـ. نيوتن، **نحو شركات خضراء: مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٢٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦م)، ص ٢٨-٢٩.

(3) Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990), p 4.

التنمية المادية؛ حيث إن الدين يجد حلولًا للعدالة؛ لأن العدالة شكل من أشكال الدين، وتوظيف الدين في التنمية هو نفسه توظيف العدالة في التنمية، علاوة على أن التنمية التي لا تفيد منها العامة تتوجه نحو تدمير البيئة والدين والمجتمع.

ومن هذا المنطلق «وفي الأحوال العادية، عندما يتحدى المرء الحكمة المستقرة -القائلة بأن النظام الاقتصادي والسياسي الراهن هو الوحيد الممكن- فأول رد فعل يحتمل أن تواجهه هو مطالبتك بمخطط معماري تفصيلي لكيفية عمل النظام البديل، نزولًا إلى طبيعة أدواته التمويلية، وإمدادات الطاقة، وصيانة شبكة الصرف الصحي، وبعد ذلك، من المحتمل أن يُسأل المرء عن برنامج مفصَّل للكيفية التي سوف يجري بها تخليق هذا النظام. تاريخيًا هذا مضحك. متى تأتَّى للتحول الاجتماعي أن يحدث، إطلاقًا، وفقًا لمخطط أي أحد»[1]. نعتقد أن توظيف الدين في التنمية ومشاركتها يسلك السبل الآتية:

أ- يتضمن توظيف الدين في التنمية دعوة لإغلاق منافذ تبريرات العنف والفوضى والثورة بحجة إقصاء الدين من الحياة المادية، في الوقت الذي «لا تخلو الرعية من ناسك أحمق، يظن أنه يغضب للدين، فيحمله حمقه وجهله على الخروج من واجب الطاعة، فيكون أمره في الرعية أنفذ من أمر الملك في الجند»[2].

ب- الدين ليس هو الحل الوحيد لتحصيل التنمية بل هو مشارك وجزء من الحل. وإذا كنَّا نقصد بالدين الإسلام؛ فإن الإسلام ليس هو الحل بل هو الحق والخير، إنما المسلم (المتدين) بوصفه إنسانًا هو الحل والسير؛ أي إن الحل يأتي من الذي يخطئ ويصيب؛ لأن «الخطأ يحتاج على الأقل إلى إنسان يرتكبه»[3].

---

(١) ديفيد غريبر، **مشروع الديمقراطية: التاريخ، الأزمة، الحركة**، ترجمة أسامة الغزولي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤١٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م)، ص ٢٧١.

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي، **كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، ويليه النهج المسلوك في سياسة الملوك، ويليه نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ص ١٤٥.

(٣) برتراند رسل، **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٩م)، ج ٢، ص ٢٦٨.

ج- يحصل توظيف الدين في التنمية بالعلاقة المتلازمة بين التعليم والدين؛ فلا تنمية من غير تعليم يتراحم مع الدين؛ حيث إن هذين الحقلين «يقدمان ذاتيهما كمرشدين من أجل تأسيس قيمنا وشارحين لأهمية حياتنا. يجب علىٰ البحث في حقلي العلم والدين أن يوقظ الوعي بالعالم الذي نحيا فيه: كيف يعمل، وكيف ينسجم الإنسان مع مجتمع الحياة الأوسع، والدور الذي يؤديه الإنسان في رواية الكون الكبرىٰ، والعاقبة التاريخية للتطورات التي شكّلت منظرنا المادي والثقافي. وإلىٰ جانب الوعي بالماضي والحاضر ينبغي علىٰ التعلم والدين أن يقودا المستقبل»[1].

د- لا يمكن توظيف الدين في التنمية أو مشاركتها إلا بوجود حرية مكفولة لـ (س، ع، ن) من قبل دولة المؤسسات. فإذا كانت النخبة توظّف المعرفة، والسلطة توظّف الشيء؛ فلمَ لا توظّف العامة الدين؟ إن توظيف الدين في التنمية هو أن تكون لهذه المشاركة قابلية إنمائية من السلطة والنخبة؛ حتىٰ تنصف العامة ولا تحرمها من عوائد التنمية. إن «التنمية هي تحويل المجتمع، هي تحسين حياة الفقراء، هي إتاحة فرصة النجاح أمام كل فرد، وهي الحصول علىٰ الخدمات الصحية والتربوية. إن هذه التنمية لن تتحقق إذا كان بضعة أشخاص فقط يملون علىٰ البلد سياسته. ويجب أن تُتخذ القرارات بصورة ديمقراطية. وهذا يعني أن تُتخذ ليس فقط بتدخل نشيط من جانب فئة واسعة من الاقتصاديين والمسؤولين والخبراء في البلدان النامية، ولكن أيضًا بمشاركة أوسع بكثير، تتعدىٰ الخبراء والسياسيين»[2].

هـ- يحصل توظيف الدين في التنمية في ظل وجود التركيب بين (س، ع، ن)، باعتبار أن الأطراف الثلاثة متساوية، ليس في المراتب طبعًا؛ ولكن متساوية في التراتب. وهذا فعل يحققه الدين الإنمائي، وهو أن يساوي بين أشياء غير متساوية في الامتلاك: الشيء والدين والمعرفة، بحيث يجعلها متساوية في التوظيف والمشاركة،

---

(١) مايكل زيمرمان، محرر، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية**، ترجمة معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٣٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦م)، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) جوزيف إ. ستيغليتز، **خيبات العولمة**، ترجمة ميشال كرم، ط ١ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣م)، ص ٣٤٤.

بغض النظر عن حجة الفعالية؛ وإلا متىٰ كانت النخبة والسلطة فعالة في العالم العربي والإسلامي، لا سيما أن «كلمة معنىٰ فعالية تجنح إلىٰ التضييق من معنىٰ إنسانية الإنسان إلىٰ حد ما»[1].

و- إن المساواة في التراتب من طريق التراكب تهيِّئ طريقًا يسًا لتوظيف الدين في التنمية، وذلك بأن تجعل السلطة والنخبة تنظر إلىٰ الدين بوصفه حالة إنمائية مؤسسية مشروعة لا تتناقض مع الشيء والمعرفة؛ حيث «لا يسعني، في الحقيقة، أن أوضح الكيفية التي يمكن أن يكون عليها مجتمع حر. لكن، وبما أنني قلت إن الشيء الذي نحتاج إليه الآن هو إطلاق الرغبة السياسية، ففي ظني أنني يمكنني أن أخلص إلىٰ وصف بعض الأشياء التي أتمنىٰ، أنا نفسي، لو أنني أشاهدها. أود لو شهدت شيئًا من قبيل المبدأ الكامن وراء التوافق -حيث يكون الاحترام للخلافات العميقة غير القابلة للمؤالفة هو أساس المشاركة- وقد جرىٰ تعميمه علىٰ الحياة الاجتماعية ذاتها. فمن الناحية الاقتصادية، فما أحب أن أراه حقًا هو ضمان تأمين الحياة علىٰ نحو يسمح للناس بالسعي وراء أنواع من القيمة التي يعتبرون، بالفعل، أنها جديرة بأن يسعوا وراءها -علىٰ المستوىٰ الفردي أو مع الآخرين»[2].

ز- توظيف الدين في التنمية يكون بالنظر إلىٰ الدين بأنه ميزة إنمائية؛ نظرًا إلىٰ ما يمتلكه الدين من قيم عالية تساعد علىٰ أن يكون الدين مؤسسة إنمائية بحد ذاتها لا تنقص من دولة المؤسسات بل تكملها؛ فكلما كان الدين مؤسسة إنمائية ذات خدمات ومنتجات مادية، كانت أفعال العامة وأعمالها مؤسسية أيضًا، وكانت السلطة والنخبة أكثر تقبُّلًا لدور العامة الإنمائي؛ لأن احترام العامة يستجلب التراحم مع الدين.

ح- لا يكون توظيف الدين في التنمية عملًا مشروعًا إلا عندما يمارس بأشكال مؤسسية؛ حيث إن العامة التي توظِّف الدين في التنمية يُفترَض أن تكون واعية بمسؤولياتها، وعلىٰ السلطة والنخبة أن تكون في مستوىٰ هذه المسؤولية. إن توظيف الدين في التنمية هو مسؤولية (س، ع، ن) وهي مركَّبة؛ إذ «يجب أن نكون واعين

---

(١) مالك بن نبي، تأملات، ط ١٠ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م)، ص ٢٦-٢٧.

(٢) غريير، مشروع الديمقراطية: التاريخ، الأزمة، الحركة، ص ٢٨٤-٢٨٥.

بالحاجة إلىٰ تحقيق نمو متوازن ومتكامل. بمعنىٰ أن عملية التخطيط والتنمية يجب أن تأخذ في اعتبارها الحاجة إلىٰ السمو الروحي منذ البداية، وأن تتجنب تأجيلها حتىٰ النهاية. لقد قمنا حتىٰ الآن بتجاهل هذا المكون المهم من مكونات التطور، وخصوصًا خلال مرحلة التخطيط المبدئي. وحتىٰ إذا ما قمنا بإدماجه، فإننا نقوم بذلك بأثر رجعي أو كفكرة تطرأ علىٰ الذهن بعد الانتهاء من العمل. أي إننا نسينا إدماج الحاجة للسمو الروحي في الخطة المرسومة، فنقوم بإدماجها متأخرين استكمالًا للشكل فقط»[1].

ط- توظيف الدين في التنمية يكون باحترام رأي العامة ومشاركتها في المشروعات الإنمائية المُعترَض عليها بيئيًا ولغويًا وتربويًا وصحيًا، التي لا تنجسم مع الإرث الحضاري للعامة، الذي هو الآخر إرث السلطة والنخبة؛ إرثٌ يركِّب بشكل معقَّد ويستجيب للتحدي، ولا يختزل بشكل سهل يتماهىٰ مع التراخي.

ي- يكون توظيف الدين في التنمية بمشاركة العامة في السوق الإنمائي، بحيث يكون لها حرية الاعتراض لما يسيء إلىٰ قيم المجتمع من منتجات لا تتناسب مع طموحاتها الحضارية، بل وعلىٰ السلطة أن تشجعها علىٰ خلق البديل الإنمائي بمشاركة النخبة لها، وتوعيتها حضاريًا. وكلما كان التركيب أكثر وعيًا بأجزائه، فإن توظيف الدين في التنمية يتخذ طريقه بشكل حضاري، ويُخرج العامة من شرنقتها البدوية.

ك- التوظيف الديني في التنمية يقضي علىٰ الفساد بالتدريج؛ هذا الفساد الذي ليس في صالح التنمية التي تنشدها السلطة والنخبة؛ فلا شيء يعارض الفساد مثل الدين، وبالطبع يسري ذلك في ظل دولة المؤسسات والعدالة القضائية.

ل- التنمية في حد ذاتها لا تضمن مستقبلًا أفضل، بل نعتقد أن توظيفات التنمية هي من يصنع المستقبل؛ أي إن الأشكال الموظَّفة من أفكار وتصورات وقيم ولغة تنهل من الإرث الحضاري، هي من تصنع مستقبل التنمية وتجعله واضحًا. إن رؤية نهضوية وحضارية لـ (س، ع، ن) يُفترَض أن تقودها دولة حضارية لا تستبدل الإرث

---

(١) محضير محمد، **الإسلام والأمة الإسلامية: خطب وكلمات مختارة**، ط ١ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م)، ص ٣١٠.

الاستعماري بالإرث الحضاري؛ حيث «إن التمييز بين الدولة والسوق والمجتمع المدني، بكل بساطة أمر غير معقول، يعرفه كل من يعيش في العالم الواقعي»[1].

م- إن توظيف الدين في التنمية هو نفسه توظيف العامة في التنمية؛ فالدين أكثرية والعامة أيضًا. وإن المخاطر الكبرىٰ التي تواجه التنمية تستدعي مواجهة الأكثرية لها التي هي (ع)، وليس الأقلية (س، ن) وحسب. ولعل وجود المخاطر واستحكامها يُستدَل عليه باستبعاد العامة والدين من هذه المواجهة. إن التوظيف الديني ههنا هو محاولة جادة للمواجهة ودرأ المخاطر؛ حيث إن معظم هذه المخاطر تأتي من التجاوزات وتنوُّع الحرام وتراجع الحلال، علاوة علىٰ المنتجات غير البيئية وغير الصحية، إلىٰ جانب غياب العدالة. وهذه مهمة الدين في التنمية؛ لأن هذه المخاطر تأتي من التنمية نفسها. إن توظيف الدين في التنمية، الذي يسبقه التعليم الدنيوي والوعي الديني، هو من قبيل تهيئة «أرضية سليمة للأشخاص لمعرفة قيم مجتمعاتهم، ورفع كفاءاتهم وقدراتهم للتمكن من كسب عيشهم علىٰ نحو حلال، واكتساب القدرة علىٰ المشاركة الكاملة في تطوير العلوم والتكنولوجيا وتحقيق المقاصد»[2].

ن- إن توظيف الدين في التنمية يعني أنه لا غنىٰ للتنمية المستديمة عن التنمية المستقيمة؛ حيث إن «المطالبة بهدف مادي لا تمنع التخلق دومًا. ومن الحق أن ينظر إلىٰ تحسين المرء شروط حياة أسرته بطريق العمل علىٰ أنه هدف خلوق»[3]. إنه من غير رؤية دينية للتنمية واضحة في معالمها ونماذجها وبدائلها؛ فإن الأجيال من العامة لا تفيد من عوائد التنمية، بل نعتقد أنه مع تقدم الآخرين المختلَف معهم، ستفقد الأجيال الأمل في الدين، ليس علىٰ مستوىٰ التنمية والريادة، بل علىٰ مستوىٰ النية والعبادة. وفي هذا الافتقاد امتلاك للعنف؛ حيث إن العنف الذي ينشط في غياب

---

(١) إيمانويل والرستاين، **علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة**، ترجمة محمود الذوادي، ط ١ (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م)، ص ٧٠.

(٢) محمد عمر شابرا، **الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة**، ترجمة أحمد مهدي، ط ١ (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م)، ص ٦٥.

(٣) فرنسوَا سليه، **الأخلاق والحياة الاقتصادية**، ترجمة عادل العوَّا، زدني علمًا؛ ١١٦، ط١ (بيروت- باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٠م)، ص ٤٣.

الدين والدولة يسلك طريقه إلىٰ البداوة؛ حتىٰ لو حصلت عناصر الحضارة الثلاثة التي ستكون أيضًا ضحية للبداوة. لقد «قامت حول الإسلام الأول أجيال تتعصَّب له تعصُّب الخبراء الفاهمين، لا تعصُّب الحمقىٰ الجامدين. أما الآن فأنت ترىٰ وتلمس مبلغ فساد التطبيق العملي، بل الفقه العلمي للإسلام، ومبلغ إفادة الأمم الأخرىٰ من الأنظمة التي تسودها»[1].

(١) محمد الغزالي، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ط ١ (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠م)، ص ١٢٦-١٢٧.

الفصل الثاني
التنمية المركَّبة بوصفها تجسيمًا لحضارة عربية وإسلامية

«الحضارة باعتبارها إيديولوجية استعمارية»[1].

مازليش

أولًا
نحو فهم أكثر للتنمية المركَّبة

وقفنا في كتابنا **الأول** (الدينامية) شبه التطبيقي علىٰ **أن** التركيب الإنساني الياباني -الإمبراطور والقيادة والشعب- بسط تركيبًا إنمائيًا مستديمًا اشترط **أن** يكون إنسانيًا مستقيمًا. وإذ لا يكون الإنسان مستقيمًا، حيث **أول** الاستقامة هو الحوار والجوار والتواصل والتركيب؛ فإن التنمية لا تأتي مستديمة يقطف ثمرتها الجمع المركَّب؛ حيث يكون الاقتطاف مركَّبًا هو الآخر؛ ولكن حيث يوجد التواصل الزائف والمختزَل، تحصل التنمية الزائفة والمختزَلة، لا سيما ما بين النخبة والعامة من وجهة، والسلطة والنخبة من وجهة أخرىٰ؛ نظرًا إلىٰ **أن** المحاجة الجماهرية العاطفية والحماسية **أو** المحاجة الانفعالية لا تقوم علىٰ علاقات منطقية؛ **لأن** العامة مجرد متلقٍّ سلبي؛ فمثلًا يحاجج النخبةُ والسلطةُ العامةَ بالقول **«إن** الديمقراطية هي الحل الأمثل للمشاكل التي تعاني منها البلاد. **إن** هذا القول لا يتعرض لمفهوم الديمقراطية بشكل واسع ولا لشروط تحقيقها **أو** إنتاجها، ولا لأنواعها، ولا لطبيعة المجتمع

---

(1) بروس مازليش، **الحضارة ومضامينُها**، ترجمة عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤١٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م)، ص ٣٥.

والمؤسسات ولا لواقع الوضع السياسي . . . إذن يتمثل الجانب المغالطي هنا في الإخلال بهذه الخصائص والمواصفات والشروط»[1]. وهكذا تخاطب النخبةُ العامةَ فتخدعها ولا تتركّب معها.

أما في كتابنا (المسالك) الذي كان أقرب إلىٰ التنظير الذي به مسحة تطبيقية، فقد وقفنا علىٰ التركيب الإنساني بوصفه سلطة وعامة ونخبة؛ بينما عيوننا كانت منصبَّة علىٰ العالم العربي والإسلامي، الذي نلفي فيه هذه الثلاثية مفكَّكة؛ فانعكس تفكيكها علىٰ التنمية والبيئة والتعليم والصحة. إن كل شيء يكون مفكَّكًا ما دام الإنسان أيضًا مفكَّكًا. كما استكشفنا أن كل شيء بدا مركَّبًا في اليابان؛ لأن الإنسان الياباني أتىٰ مركَّبًا هو الآخر؛ ذاك من ذاك.

لقد اجتهدنا في كتابنا (المسالك) في تحصيل مصطلح التركيب من أدبيات التنمية الاقتصادية بخاصة والتنمية الحضارية بعامة؛ فألفيناه مشتّتًا بشكل باهت في التنمية الشاملة والمتوازنة، وما هو بالمصطلح الذي كنَّا نبغيه؛ إذ بعد تقصِّي أثر هذه المفاهيم تأكَّد لنا أنها تنحو نحو تركيب الأفعال التي ينتجها الإنسان، مثل: الاقتصاد والاجتماع والسياسة، وغير ذلك. وإن أغلب هذه الأفعال -لا سيما في العالم العربي والإسلامي موضع اهتمامنا- ليست ميزة من صنع الإنسان؛ فليس للبيئة دور في تصميمها، ومن ثَمَّ هي أقرب إلىٰ أن تكون جاهزة سلفًا كمورد طبيعي أو مجهَّزة مستوردة بأموال المورد الطبيعي الجاهز؛ حيث إن الجاهز مولع بالمجهَّز. ومن ثَمَّ، ترانا قد استبعدنا هذه المفاهيم من دائرة اهتمامنا وانشغالاتنا؛ فما يعنينا هو الإنسان. وإذ لا يوجد الإنسان داخل هذه الأفعال الحضارية، فإننا نعدها غير حضارية وغير إنمائية وغير إنسانية وغير بيئية وغير دينية؛ لأنه «حيث يوجد الهوان المادي والأدبي لا يُرجىٰ خير، ولا يؤمن شر، فالإنسان المغلق الخامل المحطَّم لا ينتفع بدين، ولا ينتفع به الدين»[2].

لم يثننا هذا الاستبعاد -الذي ليس في مصلحة الإنسان وتنميته- من البحث عن

---

(١) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م)، ص ١٦٨.

(٢) الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ١٩١.

ثمرة التركيب الإنساني في حقل الأدبيات الفلسفية؛ فطوَّحنا في عالم ابن خلدون عسىٰ أن نقف علىٰ ما توخيناه من التركيب، لا سيما أن ابن خلدون اعتنىٰ بالإنسان وما ينشدُّ إليه من دولة وعصبية، وهما عنصران يجعلان الإنسان حليف إنسانيته بوصفه إنسانًا يعيش في جماعة، ومن غيرها فإن التشيُّؤ يلقيه في البداوة ويخرجه من أطوار الحضارة؛ لأن العيش في غير الجماعة يفرغه من معاني الإنسانية؛ حيث إن التوحُّش لا يميل إلىٰ التركيب بل ينفر منه؛ نظرًا إلىٰ أن التركيب ذو طبيعة إنسانية خالصة. ولأن ابن خلدون افتقد إلىٰ هذا الإنسان في عصره الذي نادىٰ بالتفكك؛ فإن العالم العربي والإسلامي ترنَّح وعدَّ البداوة ملاذه الأخير. وإذ لا تصنع البداوةُ تنميةً؛ فإن التركيب يميل إلىٰ التفكيك. وعند هذه النهاية المأسوية توقَّف بن نبي وراح يشخِّص الحالة غير الإنسانية التي تماهت مع القابلية للاستعمار التي تلغي إنسانية الإنسان، وتبقيه علىٰ هامش الحضارة التي يبشِّر بها الاستعمار نفسه.

يقول الاستعمار ما لا يفعل، حيث يبشِّر بالحضارة؛ ولكن ما يفعله مع المستعمَر هو إغراقه في البداوة. وإذ خرج الإنسان من العصبية إلىٰ الدولة المهترئة التي عاصرها ابن خلدون؛ فإنه ولج إلىٰ القابلية للاستعمار التي عاصرها بن نبي.

اختلفت الرؤىٰ لدىٰ النخبة؛ فصارت في العصبية بداوة، وفي القابلية للاستعمار حضارة؛ لأن العصبية ارتبطت بدولة متسلِّطة تنحدر نحو البداوة، بينما القابلية للاستعمار ارتبطت باستعمار يقوده إنسان متحضِّر. وإذ ذهب الاستعمار فقد بقيت القابلية لحضارته. وهذا الخلط بين الاستعمار وحضارته، هو الذي يجعل من موضوعة القابلية للاستعمار موضوعة تقليدية ليست ذا بال لدىٰ العارفين من المتحضِّرين؛ لأنها تسير في اتجاه معاكس للقابلية للتحضُّر، كون أن الاستعمار هو ناقل الحضارة للشعوب البدوية التي شاءها الاستعمارُ مستعمَرة. إن أداة القهر التي رفعها الاستعمار في وجه المستعمَر هي نفسها أداة النصر علىٰ التخلف كما يعتقد الاستعمار ومن ينتصرون له، وكما فعل ماركس الذي تناقض مع مبادئه وانتصر لتحضُّر الاستعمار أمام بداوة المستعمَر.

إذًا، العصبية لفتت الانتباه إلىٰ أهمية الإنسان في تنمية الدولة؛ حيث «تعد العصبية من ضمن المفاهيم الأساسية التي اعتمد عليها ابن خلدون في تفسير حركية المجتمع

وانتقاله من نمط بدوي إلىٰ نمط حضري»[1]. أما القابلية للاستعمار، فقد شخَّصت الدور السلبي للإنسان في استمرارية حالة التخلف التي كانت وقت الاستعمار وانتقلت إلىٰ دول ما بعد الاستعمار. كما يعد الإنسان القاسم المشترك بين اهتمامات ابن خلدون وبن نبي. وهذا ما جعل نظرية ابن خلدون وفكرة بن نبي مدار اهتمامنا؛ نظرًا إلىٰ أنه لا يمكن للنماذج الإنمائية أن تنجح من غير تركيب إنساني؛ حيث تنشُد العصبية تحصيل التركيب الإنساني، وتتوجه القابلية للاستعمار نحو تفعيل التفكيك؛ فلا يكون ذلك في صالح التنمية أبدًا. ولكن من وجهة أخرىٰ، علىٰ قدر ما تسهم العصبية في التركيب فإنها تسهم أيضًا في التفكيك، لا سيما إذا كانت الجماعات الوظيفية التي تستعملها السلطة تعد جزءًا من هذه العصبية المشتراة، وهي نفسها العصبية التي فكَّكت دولة ابن خلدون ونادت بالانحطاط، وهي أيضًا نفسها العصبية للإرث الاستعماري التي استحالت إلىٰ القابلية للاستعمار.

فكرة بن نبي حول القابلية للاستعمار تتراحم مع أمارتيا صن المبشِّر بفكرة (التنمية حرية) كما أشرنا في كتابنا (المسالك)؛ نظرًا إلىٰ أن التحضُّر حرية، والقابلية للاستعمار عبودية، ومن ثَمَّ فإن القابلية للاستعمار ليست تحضُّرًا. إن القابلية للاستعمار لو وزناها بميزان صن (=التنمية حرية) لألفينا التحضُّر يحضر بحضور الحرية؛ بينما القابلية للاستعمار لا تستجلب الحرية أبدًا. ومن ثَمَّ، فإن القابلية للاستعمار تعد شكلًا من أشكال البداوة، وتتناقض تمامًا مع الحضارة. كما نلفي العصبية من منظور ابن خلدون لا تتعايش تمامًا مع الحرية ولا تستجلب تنمية من منظور ميزان صن؛ لأن العصبية تتحصَّن بإلغاء الآخر الذي يرفض الذوبان فيها. ومن ثَمَّ، تأتي الحرية مجتزأة تجرُّ إليها تنمية مختزَلة. وإن الحرية التي لا تتراحم مع البيئة والدين ليست حرية مسؤولة ومركَّبة؛ نظرًا إلىٰ «أن اعتبار الحرية قيمة ليس أمرًا مقتصرًا علىٰ ثقافة واحدة فقط دون سواها، وأن التراث الغربي علىٰ اختلاف أشكاله ليس

---

(١) صالح بن طاهر مشُوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون، ط ١ (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م)، ص ٣٢٨.

التراث الوحيد الذي يهيئنا لاتباع نهج قائم علىٰ الحرية من أجل إنجاز فهم لحياتنا الاجتماعية»[1].

إن الحرية المسؤولة القائمة علىٰ الفهم لحياتنا الاجتماعية هي بمثابة المغناطيس الجاذب لعناصر التركيب الإنساني، فإذا لامست العامةُ والنخبةُ الحريةَ كان سهلًا أن تقف بنيانًا مرصوصًا إلىٰ جانب السلطة؛ فالحرية تجعل العصبية ذات قيمة وأهمية، وتزيل عنها شوائب الميل إلىٰ عنصر إنساني دون غيره. كما أن الحرية امتحان عسير للقابلية للاستعمار التي لا تصمد أمام المطالبة بالحرية؛ لأن الاستعمار نفسه جاء لإلغاء الحرية فلا يتعايشان؛ وإلا لا يسمَّىٰ الاستعمارُ استعمارًا.

إن الأخذ بمنظور صن حول (التنمية حرية)، فيه إعادة نظر لدور العصبية في التركيب الإنساني الإنمائي، كما أن (التنمية حرية) تنتصر لفكرة بن نبي حول خطورة القابلية للاستعمار علىٰ الإنسان والدولة والتنمية والحرية.

وإذا وقفنا علىٰ وجهة نظر بشير الخضرا حول (النمط النبوي-الخليفي)[2] واستمراره في حياتنا المعاصرة والمتمثلة في اللامؤسسية كما يرىٰ الخضرا نفسه، وكما بسطنا القول آنفًا في كتابنا (المسالك)، نلفي التنمية بوصفها حرية لدىٰ صن تنسف وجهة نظر الخضرا نسفًا؛ لأن النمط النبوي والنمط الخليفي الراشد قاما علىٰ قيم الحرية للمخلوق التي تراحمت مع قيم العبودية للخالق. لكن ما بعد الخلافة الراشدة استئصِلت قيم الحرية وتقطَّعت قيم العبودية، ومن ثَمَّ فإن ما جاء بعد ذلك لا يسمَّىٰ نمطًا نبويًا وخليفيًا راشدًا. فلو أننا أحلنا قول الخضرا إلىٰ ميزان صن (التنمية بوصفها حرية)، فإن التركيب الذي كان عليه النمط النبوي والنمط الخليفي الراشد تفكَّك في العصور التي تلته؛ فهو منها براء.

لو أحلنا، أيضًا، وجهة نظر الخضرا إلىٰ فكرة بن نبي حول القابلية للاستعمار، فإن النمط النبوي والخليفي الراشد لم يكن مغلوبًا مقلِّدًا للغالب؛ حيث عدَّ الخضرا أن ما نعيشه اليوم من تخلف هو استمرار للنمطين. إن اللامؤسسية التي نسبها الخضرا

---

(١) صن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ص ٢٨٤.

(٢) لمزيد من التفصيل، انظر: بشير محمد الخضرا، النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م).

للنمطين النبوي والخليفي، نراها تعد من عناصر القابلية للاستعمار المفككة واللامؤسسية، ومن ثمَّ فإن النمط النبوي والخليفي الراشد من القابلية للاستعمار براء. وإذ نلفي في القابلية للاستعمار تفكيكًا، فإن في النمطين النبوي والخليفي الراشد تركيبًا؛ فلا يمكن أن يتعايشا. علاوة علىٰ ذلك، فإن النمط النبوي والخليفي الراشد لم تكن به جماعات وظيفية مهمتها التفكيك للعناصر الإنسانية؛ فهي حسب عبد الوهاب المسيري[1] جماعات تكون وظيفتها التفكيك والتخريب كما فصَّلنا في كتابنا (المسالك).

ما نتعايش معه حاليًا من نماذج إنمائية لا يربطهما رابط إنساني بالنمط النبوي والخليفي الراشد. ما نعيشه هو نمط القابلية للإرث الاستعماري، وإن ما ورثناه من الاستعمار هو اللامؤسسية. وإنْ كانت معالم القابلية للاستعمار قد ظهرت قبل مجيء الاستعمار نفسه؛ إلا أن الاستعمار أخرج القابلية للاستعمار في لباس مؤسسي؛ إذ تحوَّلت إلىٰ عقيدة تنظيمية لشؤون دول ما بعد الاستعمار التي تغرق في الفوضىٰ والظلم والفساد. وهذه طريقة سيِّئة في الحياة لم يعرفها النمط النبوي والخليفي الراشد أبدًا.

عمومًا ما يمكن أن نفيده من الأدبيات الفكرية التي بسطناها في كتابنا (المسالك)، أن التركيب يحصل بعصبية ابن خلدون كما يحصل في النمط النبوي والخليفي الراشد الذي سلك مسالك التنمية حرية؛ لأن العصبية فعل إنساني يقوىٰ في ظل الحرية ويستبد في ظل الظلم. كما تتعذَّر العصبية بشكل مطلق في ظل القابلية للاستعمار لدىٰ بن نبي المفكِّكة للعناصر الإنسانية، وأيضًا في الجماعات الوظيفية لدىٰ المسيري.

يحصل التركيب إذا أحلناه إلىٰ قاعدة صن في (التنمية حرية)؛ فأينما وجدت الحرية تيسَّر فعل التركيب الإنساني. إذ في ظل الحرية تأتي العصبية أكلها ويستديم النمط النبوي والخليفي الراشد في عطائه الإنمائي الإنساني.

زبدة القول: إن القابلية للإرث الاستعماري التي تحوِّل الحسن إلىٰ سيِّئ، لا تسهم بشكل فاعل في التركيب بل تنتصر للتفكيك؛ فهي أصل الجفاء الإنساني والبلاء الإنمائي.

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركَّبة، ط ١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م).

١- عناصر التركيب الإنساني؛ دين الإنسان بوصفه منظومة مركَّبة وليس فكرة مختزَلة

إن عناصر التركيب الإنساني ثلاثة: السلطة والعامة والنخبة (س، ع، ن). وإذ خرجت السلطة من النخبة، فإنها هي الأخرىٰ قد خرجت من العامة. السلطة فيها الكثرة من العامة، والنخبةُ تتقاسم العامة الكثير من الملامح والمطامح. وإن احتقار العامة وبخسها في الحياة هو تمرُّد من السلطة والنخبة علىٰ القيم الدينية التي تمثلها العامة. هذه القيم التاريخية والحضارية تعد لحمة الترصيص بين (س، ع، ن). وإن تمزيقها هو هدم للأساس الإنساني الذي من غيره لا يستقر البنيان الإنمائي. فما قبل الاستعمار كان البنيان مرصوصًا إلىٰ حد ما، وكان يؤول إلىٰ التصدع مع تقدم الزمن وابتعاد القوم -لا سيما النخبة والسلطة- عن القيم التاريخية والحضارية، وقلَّة الرغبة في توظيفها في حياتهم وتنميتهم؛ ولكن مع دخول الاستعمار توجه هذا الأخير رأسًا إلىٰ القيم لاختزال وظيفتها الإنمائية، ومن ثَمَّ تفكيك العناصر الإنسانية.

بالطبع في عصر الاستعمار لم تكن توجد سلطة محلية، بل كانت عبارة عن رموز تنشدُّ إليها قلَّة من النخبة، وترجع إليها غالبية العامة؛ فنلفي البنيان في زمن الاستعمار كان عبارة عن رموز ونخبة وعامة، وهو بنيان علىٰ شكل (دائرة منضغطة) يعمل الاستعمار علىٰ إبقائها مراقِبة لبعضها البعض كما فصَّلنا القول في كتابنا (المسالك). فهو بنيان أقرب إلىٰ التكديس لا تحصل فيه تنمية مركَّبة أبدًا حتىٰ ما بعد الاستعمار؛ وإنما يُبقي علىٰ القوم في تخلف، وعوْد إلىٰ الوراء بأزمنة وأمكنة تزيد من مساحة المعاناة.

إن الاستعمار لا يرضيه أن يرىٰ بنيانًا مرصوصًا أبدًا. كما أن القابلية للاستعمار يقلقها أيضًا أن ترىٰ بنيانًا مرصوصًا؛ نظرًا إلىٰ أن خطورة القابلية للإرث الاستعماري لا تقل خطورة عن الاستعمار نفسه؛ حيث إن القابلية للإرث الاستعماري تتوزَّع علىٰ السلطة والنخبة بشكل أكبر، وعلىٰ العامة بشكل متباين. وفي الغالب تسهم القابلية للإرث الاستعماري في تمديد حياة الاستعمار؛ حتىٰ بعد انتهاء مهمته العسكرية.

تنشط القابلية ما بعد الاستعمار عبر وسائل يحسن الاستعمار توظيفها، وهي تتوزَّع علىٰ النحو الآتي: السلطة وعلاماتها الشيء؛ النخبة وعلاماتها المعرفة؛ العامة

وعلامتها القيم (الدين). إن الشيء إما أن يكون جاهزًا أو مجهَّزًا يسهم الاستعمار السابق في إيجاده وابتكاره لدول ما بعد الاستعمار، فيكون بيد السلطة وسيلة للقوة وبسط النفوذ، ومن ثمَّ التحكم في النخبة ولجم العامة، لا سيما أن «موارد التكنولوجيا الحديثة تهيئ قوىٰ هائلة وتضعها في خدمة الدولة الديمقراطية لتوصيل المعلومات ولتشجيع المشاركة، ولكن هذه الموارد ذاتها يمكن أن تتوافر لأشكال حكم أخرىٰ وتستخدمها لأغراض أقل استصوابًا علىٰ نحو ما شاهدنا في مثال الدعاية القائمة علىٰ تعصب قومي. وثمة أمثلة كثيرة عن ديكتاتوريات القرن العشرين البغيضة، وما أكثرها، وأكدت هذه الأمثلة إلىٰ أي حد أساءت السلطات استخدام قوىٰ التكنولوجيا»[1]. إن مثل هذا الشيء الجاهز يعقِّد من عملية التركيب الإنساني؛ لأن الشيء يعمل علىٰ استبعاد أي نوع من المعرفة المتراحمة مع القيم؛ كون أن هذه المعرفة القيمية ترفض طريقة تعامل السلطة مع الشيء الذي يكون في الغالب سببًا في فساد السلطة؛ لا سيما إذا كان هذا الشيء هو من جاهزية الاستعمار والقابلية له التي اتخذت من الفساد وسيلة لبسط نفوذها باستعداء قيم المجتمع التي هي قيم تعارض الفساد وترفضه؛ حيث إن الفساد هو الشطر الغالب في القابلية للاستعمار، نظرًا إلىٰ أن الفساد صناعة استعمارية. وإذ نلفي الاستعمار من غير قيم صالحة، فإنه يعد قيمة فاسدة.

أ- الدين باعتباره تنمية للإنسان:

كنَّا في مؤلَّفينا السابقين: الدينامية والمسالك، قد تطرَّقنا إلىٰ التنمية المركَّبة، وقلنا إنها هي نفسها البنيان المرصوص الذي لا يمكن إلا أن يكون ترصيصًا إنسانيًا يحصِّل شيئًا إنمائيًا؛ لأن الشيء الإنمائي غير الإنساني هو في الغالب فعل أناني وظيفي لا ينتصر للجماعة؛ وإذ يكون الإنسان أنانيًا فإنه يتجرد من الإحسان.

لقد ألفينا التنمية المركَّبة فعلًا إنسانيًا قبل أن تكون شيئًا إنمائيًا. فهي تنمية تجعل الإنسان في المقدمة، بحيث يكون الشيء أمامه يراه ويتحكم فيه، نظرًا إلىٰ أن التنمية

(١) آر. إيه. بوكانان، **الآلة قوة وسلطة: التكنولوجيا والإنسان منذ القرن ١٧ حتىٰ الوقت الحاضر**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٥٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م)، ص ٢٤٠-٢٤١.

المركَّبة تتخذ من الإنسان منطلق كل فعل إنمائي يحافظ علىٰ إنسانيته. ومن ثمَّ، فإن التنمية المركَّبة هي فعل حضاري يتخذ من الإنسان (س، ع، ن) بنيته؛ فإذا لم تحصل الأنساق الثلاثة، لا تحصل التنمية مهما توخَّت التركيب. إذ في الغالب ما يعتقد الناس بأن السلطة المتسلِّطة تستجلب الخراب للتنمية متىٰ وجِدت؛ إلا أن العامة غير الواعية بخطورة الإيديولوجية والأفكار والتصورات، هي من تسهم الإسهام الأكبر في خراب تنميتها.

إن الدين الذي يشارك التنمية مغامراتها ومخاطرها، هو الدين نفسه الذي يحفظ العامة من المخاطر إذا حصل اصطدام ناعم مع إيديولوجية أخرىٰ تلبس لباسًا دينيًا، مثل الفكرة الدينية التي هي نفسها الإيديولوجية الدينية. إن الدين الذي لا يأمن فيه الناس من الخوف والذي لا يطعمهم من جوع، هو دين يفسد بفساد مؤسسته ورجالاته.

لقد أثبت الحس التاريخي أن الدين هو بنية كل حضارة فمنه تخرج المعارف وتحصل الأشياء، ومنه تخرج النخبة والسلطة؛ فأصولهما دينية وفروعهما دنيوية. ويفترض ألا يغلب الفرع علىٰ الأصل. وإذا حصلت الغلبة يفترَض أن تكون إنمائية؛ لأن التنمية تجعل في الغلبة منفعة للعامة التي تمتلك القيم؛ فلا تهجرها لأنها تستفيد ماديًا في ظل هذا الدين.

في ظل الثورة العلمية والثروة الإنمائية يعتبر فهم العامة للدين أن العامة متدينة بطبعها؛ ولكن تريد دينًا تأكل منه وليس تعبد به وحسب. إن مسألة وضع الدين في مواضع تخدم العامة هو مقصد كل دين. إن الناس عندما عبدوا (=سورة الذاريات) رُزِقوا (=سورة قريش)؛ فالدين ارتبط بالتنمية في مستهل المسيرة الحضارية الجديدة، وسورة قريش تختزن بداخلها عمق التواصل بين الدين والتنمية؛ وأي انفصال هو عودة بئيسة إلىٰ الخوف والجوع والمعيشة الضنك والفتنة الكبرىٰ؛ فمن يتديَّن لا يخاف، ومن لا يخاف لا يجوع. إن المسافة بين الخوف والجوع تتسع عندما يبتعد الدين من الحياة المادية.

كلما انزوىٰ الدين ولم يشارك في التنمية كان سببًا في تخلف الإنسان؛ لأن المتديِّن الفقير يعيَّر بدينه؛ لأنه بمدىٰ إسهام الدين في التنمية من عدمه يتغير الإنسان. فإن تقدم

نحو الأحسن يُحسَب التقدم علىٰ دينه، وإن تأخر فعليه؛ إذ وفق ميرابو «يعد التحسن المادي والدين والسلام السمات المميزة المزعومة للحضارة»[1].

لا تستطيع العامة أن تتطور إلا بالدين؛ لأنها لا تتأخر إلا بالدين أيضًا. التقدم والتأخر يقاس بمدىٰ فهم الناس للدين في المشاركة الإنمائية؛ أي فهم الناس لأنفسهم دينيًا والإبقاء عليه إنمائيًا.

إن العبادة وجهتها واحدة، فقط إنها تختلف في أهميتها وحركاتها والأماكن التي تحصل فيها. وكي ترتقي العامة دينيًا يفترَض أن يرتقي الدين إنمائيًا؛ لأن العامة تنشد العبادة المستقيمة من طريق التنمية المستديمة. إن الفسحة الإنمائية في الدين ترفع من شأن العامة إنمائيًا؛ ما يجعل العامة لاعبًا أساسيًا في عملية التركيب الإنمائي الإنساني؛ فالعامة تمتلك الدين الذي يؤهلها للمشاركة في التنمية. وأهم هذه القيم هو حضور الدين في التنمية بما يضمن للعامة فعل (الشهود) الذي لا يأتي إلا بالمشاركة والحضور. إن طريقة إدارتها للدين إنمائيًا، تكون سببًا في إقصائها من المجتمع الإنمائي أو إبقائها لاعبًا مؤثرًا بما تمتلكه من قيم دينية مؤثرة ومنذرة.

إذا شاركت العامة بقيمها الدينية في التنمية وأنجزت؛ فإنها تجعل النخبة، التي تعد معارفها غير دينية، تتقبل هذا الدين؛ لأنه أسهم في تحصيل أشياء نفعية وملموسة؛ إذ يكاد يكون الدين الإسلامي الدينَ الوحيد الذي أثبت إنمائيته، فدنت منه الحضارات والأمم وانخرطت في نصوصه بالفهم واحتكت بإنسانه القيِّم.

إن الكيفية المناسبة للعامة في توظيف الدين إنمائيًا، يسهِّل لها الطريق إلىٰ التركيب مع الكبار: النخبة والسلطة؛ ولأن الدين ليس شيئًا عامًا وحسب، بل هو خاص يجعل العامة أيضًا من الخاصة؛ حيث إن التفقه في الدين ليس خاصًا بالسلطة والعامة؛ فقد جاء في الحديث الشريف: «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»[2]. حيث هذا الخير الذي يصيب العامة يصب في صالح النخبة والسلطة، لا سيما إذا كان هذا الفقه فقهًا عمليًا.

---

(١) مازليش، الحضارة ومضامينُها، ص ٥٢.

(٢) رواه البخاري ٧١، ومسلم ١٠٣٧.

إن الفقه في الدين هو أيضًا فقه بأمور الدنيا؛ لأن الدين يُفقَه بآليات دنيوية (مقاصد الشريعة؛ فقه النوازل؛ فقه الأولويات؛ فقه التنمية) وهي آليات إنمائية لا تستطيع أن تتحرك إلا بالدين. فإن ظل الدين غائبًا عن التنمية؛ فإن النوازل تصيب العامة فتهلكها، وإن عدم وقوفها على الأولويات يؤخرها؛ وذلك طبعًا لا يكون في صالح النخبة والسلطة. إذا عجزت العامة عن توظيف الدين إنمائيًا بوصفه عنصرًا ثابتًا في حياتها، فلن يحصل لها التركيب الإنساني الإنمائي الذي يكون شرطه الأول يتوجه نحو توظيف الدين في التنمية.

إن تواجد الدين في حياة الناس هو الذي يجعل الجماعة مشروعة، ومن ثمَّ فإن توظيف الدين إنمائيًا يشترط العمل الجماعي بين (س، ع، ن)؛ لأن في ظل اختزال التنمية في عنصر إنساني واحد، فإن الدين يختزَل في إيديولوجيا أخرىٰ ولا يؤتي أكله. وإذا اختزِلت التنمية في السلطة أو النخبة كانت الإيديولوجية الإنمائية مستبعِدة للدين؛ فتعادي العامة التي لا تسترجَع حقوقها إلا عبر الدين. وعليه، فإن الدين عنصر ثابت وأساسي في التركيب الإنساني؛ إذ إن التركيب يختزَل لما يصير الدين أمرًا ثانويًا أو مجرد فكرة دينية.

يعد الدين مدخلًا مهمًا لتحصيل التركيب الإنساني والإنمائي. وإذ لا يكون الدين مدخلًا؛ فإن مخارجه تتوجه نحو مداخل إيديولوجية تعمل علىٰ التضييق عليه واختزاله. فمهما كانت (س، ع، ن) متعدِّدة الأديان، فإن تراحم العامة واحترام النخبة وعدالة السلطة كفيلة بتوظيف الدين من غير إقصائه، بل تتعزَّز مشاركته كما هو حاصل في النموذج الإنمائي الماليزي الناجح في بيئته ولغته ودينه، علاوة علىٰ تعدد أعراقه وتنوع دياناته[1]. لا سيما أن الدين يجعل الإنسان يتراحم مع أخيه الإنسان. إذا لم يكن التراحم بين (س، ع، ن) دينيًا فسرعان ما يتفكَّك؛ لأن الدين ضمان لحصول الحرية التي أول ما تفيد منها هي العامة الأكثرية؛ فالدين بوصفه عنصرًا إنمائيًا ثابتًا في العملية التركيبية يعد مهمًّا للتركيب الإنساني بين (س، ع، ن).

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: ناصر يوسف، وزليكا آدم، «التعدد اللغوي ودوره الحضاري في تنمية ماليزيا: دروس مستفادة عربيًا وإسلاميًا»، الإسلام والعالم المعاصر (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، المجلد التاسع، العدد الأول (نوفمبر٢٠١٣م/أبريل ٢٠١٤م).

إذًا، لا نعتقد أن للعامة مستقبلًا إنسانيًا من غير توظيف الدين إنمائيًا. وإن النخبة تكون من غير مستقبل إنمائي إن لم تغن معارفها وعلومها بالدين حتىٰ لا تبتعد من اهتمامات العامة فلا تشاركها همومها؛ حيث إن الهم الأول للعامة هو كيف ترتقي إنمائيًا بالدين الذي لا تمتلك غيره. كما أن الهم الأول للنخبة هو كيف ترتقي إنمائيًا بالمعرفة التي لا تمتلك غيرها. إن هناك تكاملًا طبيعيًا وأزليًا بين النخبة والعامة، بين الدين والمعرفة؛ فلا شك في أن المعرفة خرجت من الدين، والنخبة خرجت من العامة. إن التراحم هو الذي يوحِّد بينهما، والاحترام هو الذي يجمعهما.

إذا هجرت العامة الدين واستبدلت به إيديولوجيا، بإيعاز من النخبة، علىٰ شاكلة الفكرة الدينية أو الفكرة الإنسانية؛ فإنه لا تحصل لها تنمية مركَّبة أبدًا. وإذا تخلت النخبة عن المعرفة وطمعت في غيرها من الأشياء؛ فإنه لا تحصل تنمية مركَّبة أبدًا. هجران العامة للدين يكون بعدم توظيفه إنمائيًا أو بالبحث عن إيديولوجيا دينية موازية موظَّفة إنمائيًا؛ ما يجعل اهتماماتها في خدمة أرضٍ غير أرضها. وهنا تأتي أهمية الدين للأرض. لا الإنسان ولا الوقت يحفظ الأرض كما يحفظها الدين. إن الدين هو الذي يمنح للأرض بعدًا سياديًا، والأرض تمنح للدين بعدًا إنمائيًا؛ ما يجعل الدين عنصرًا حضاريًا رئيسًا مثله مثل الإنسان والأرض، وليس مجرد فكرة دينية ثانوية وهامشية يعبث بها الإنسان المختزَل في (س، ن).

وإذا كان الدين هو آخر من يقف في الدفاع عن الأرض في السلم والحرب؛ فإن الدين ضروري في البناء الإنساني. قد تحافظ الدولة علىٰ الأرض في زمن السلم، ولكن الدين يحافظ عليها في زمن الحرب؛ ما يجعل التراحم بين الدين والدولة مهمًّا لاحترام الإنسان الذي تربطه علاقة حياة وموت بالأرض؛ حيث إن ذلك يرصِّص التركيب بين العامة التي تمتلك الدين، والسلطة التي تمتلك الأرض، والنخبة التي تمتلك المعرفة.

ب- الدين باعتباره تنمية للأرض:

إن التنمية المركَّبة هي نسق إنساني (س، ع، ن) مشدود إلىٰ عناصر إنمائية مثل الأرض والوقت. وإذ لا يستغني النسق عن العناصر الإنمائية، فإن العناصر الإنمائية لا تتآلف من غير نسق إنساني. إن وظيفة الدين ليست الحفاظ علىٰ النسق وحسب، بل

هي بنيته؛ حيث إن البنية هي أول البناء وأول المعادلة الحضارية، وليس الإنسان نفسه الذي يتحكَّم في الفكرة الدينية المجزَّأة من الدين؛ فيجزئ التنمية ويختزلها بحيث لا يفيد منها الكل. إن الدين بوصفه منظومة كلية -وليس فكرة دينية مجتزأة- حريص بأن يفيد الكل من التنمية.

نعتقد أن الدين هو منطلق كل حضارة إذا ما حصل التراحم بين الدين والإنسان والدولة، كما أنه هو نهاية كل حضارة عندما تستبد الدولة بالدين، فيغيب احترام الإنسان إلىٰ درجة يتنصَّل فيها من طاعة الدولة ويبرأ من الدين؛ فينتقم الدين لنفسه علىٰ شكل فوضىٰ لا تخدم استقرار الأرض، وعلىٰ شكل تخلف يشقي الإنسان. علاوة علىٰ أن الانشغال بقضايا الماضي لا يكون في صالح الحاضر والمستقبل.

مشكلة التنمية في العالم العربي والإسلامي هي مشكلة دينية بالأساس. لماذا دينية؟ لأن الإنسان الذي يُفترَض أن يعمل قد خان مبادئه وقيمه واستبدل بها إيديولوجيات أخرىٰ، ومن يخون قيمه تخونه ذاته وجهوده؛ فلا تأتي أفعاله متَّسقة مع آماله. وأول الخيانة عندما تُستبدَل الفكرة الدينية المختزَلة بالدين بوصفه منظومة كلية.

إذا أنهينا الصراع التقليدي بين الدين والتنمية وجدنا حلولًا لمشكلة الإنسان مع الدولة، وقضينا علىٰ مشكلة الأرض مع الوقت. وإذا حصلت الحلول حصلت التنمية المركَّبة؛ كيف ذلك؟

الدين أصل الوجود، ففيه حصلت الموجودات وانتظمت. آدم ﷺ عندما رجع إلىٰ الله وتاب وتديَّن علَّمه الله الأسماء كلها، وبهذه الأسماء حصلت تنمية. بهذه الأسماء التي تعلمها الإنسان بالدين، احترِم الإنسان من الملائكة ثم من الإنسان نفسه بعد أن كرَّمه الله وجعل له الدين واصبًا؛ لأن بالأسماء يقيم الإنسان تنمية، فلا يعيث في الأرض فسادًا كما اعتقدت الملائكة. إذًا، الإنسان حمل دينًا عبر التوبة فحصلت له معرفة. ومن ثمَّ، فإن النخبة إذا تمرَّدت علىٰ هذه المعرفة واستبدلت بها إيديولوجيات أخرىٰ، فهي تخون الدين؛ ما يجعل النخبة في صراع مع العامة تستغله السلطة، فيصب في صالح القابلية للاستعمار. إن العامة التي تمتلك الدين، والنخبة التي تمتلك المعرفة غير المستنيرة بالدين، مثلهما كمثل هابيل الذي يمثل العامة (ثقافة الرعي)، وقابيل الذي يمثل النخبة (ثقافة الزراعة). صراع بين الدين والمعرفة من أجل

التنمية؛ حيث إن الدين والمعرفة خرجا من الإنسان (آدم)، وعندما يقتتلان يتألم الإنسان؛ ولا يكون ذلك في صالح التنمية أبدًا.

لقد ظلت العامة بعيدة عن التنمية؛ لأن الدين ظل هو الآخر بعيدًا عن التنمية. وإن توظيف الدين في التنمية هو إسهام العامة في التنمية. إن المعرفة (=النخبة) بمفردها لا تصنع إلا تنمية مختزَلة تخاصم الدين؛ وإلا لماذا قتل قابيل (=النخبة) هابيل (=العامة)؟ ولماذا يندم قابيل علىٰ فعلته وهو يرىٰ الغراب يحفر الأرض؟ يندم قابيل لأن الغراب حصلت له معرفة تفوقت -في تلك اللحظة- علىٰ معرفة قابيل (=النخبة)؛ فمعرفة النخبة دومًا ناقصة في كل اللحظات والفترات.

لماذا لم يقابل هابيل الإساءة بالإساءة ويقتل أخاه؛ لأن الدين الذي لدىٰ هابيل (=العامة) يفوق المعرفة التي لدىٰ قابيل (=النخبة)، ومن ثمَّ لم يندم، بل تقبَّل القتلَ خوفًا من القتلِ. إذًا، الدين يسهم في التنمية فهو يتوجه بها نحو الكمال؛ لأن القتل بغير حق ليس تنمية. ومن هنا جاءت العامة كبيرة بحجم الكمال؛ لأن العامة هي الأكثر انتصارًا للدين؛ بينما جاءت النخبة قليلة بحجم النقصان؛ لأن النخبة هي الأكثر انتصارًا للمعرفة. ولكي تملأ النخبة هذا النقصان عليها بالتركيب مع العامة؛ حيث إن النقصان في المعرفة لا يملؤه إلا الكمال في الدين. وعندما تكون أزمة بسبب غياب الدين، تكون أزمة كمال وأزمة كثرة وأزمة عامة. ولهذا يفترض أن يستعيد الدين دوره في التنمية ويشاركها حتىٰ تأتي تنميته في خدمة العامة تتوجه نحو الكمال؛ فمن غير توظيف الدين إنمائيًا لا تحصل التنمية المركَّبة.

إن مداخل التنمية المركَّبة هي مداخل دينية؛ لأنها تضع للعامة قدم صدق في التنمية. وإن إبعاد الدين هو إبعاد للعامة. من طريق الدين تؤدي العامة واجباتها وتحصل علىٰ حقوقها، وليس بالقانون وحسب، لا سيما إذا لم تكن هناك دولة مؤسسات؛ إذ يعتقَد أنه «لا علاج للوضع المضطرب والعاجز عن الانخراط في حضارة الإنسان المعاصرة، إلا بإقرار الوحدة بين الحكم الشرعي وبين القاعدة القانونية؛ كي يكتسب التنظيم الاجتماعي الاحترام الواجب من المواطن الذي هو العنصر الفاعل في تحقيق القانون لغاياته وأهدافه»[1].

---

(١) أحمد الخمايشي، خلل يجب الوعي به، ط ١ (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م)، ص١٧٩.

إن الدين ليس أفيون العامة، بل الدين هو عيون العامة لمعرفة الزيف من الحقيقة. قد يكون الدين أفيون النخبة والسلطة كما اعتقد ماركس؛ أي تستغله السلطة والنخبة بعد ترجمته إلىٰ إيديولوجيا لتخدير العامة واللعب علىٰ حبالها، فيكون الدين أفيون الشعوب؛ إذ إنه «حسب ماركس، فإن غرض الإيديولوجية التي تدرَّس في المدارس والكنائس -منظومة القيم الرأسمالية- كان أن يظهر لكل من الطبقتين أن الرأسماليين لديهم حق في ثروتهم (من خلال زيف الحرية، والاقتصاد الحر، والفوائد النفعية للسوق الحرة)، وحق كامل في حُكم كل من عداهم (من خلال زيف الديمقراطية والعدالة المتساوية)؛ وبالتالي يمكن للرأسماليين أن يتمتعوا بثرواتهم بضمير مرتاح، وأن يفهم الفقراء التزامهم الأخلاقي بقبول اضطهاد الطبقة الحاكمة بابتهاج جيد»[1].

تفرض العامة نفسها في عملية التركيب بفضل الدين الذي تمتلكه فهي كثرة به؛ حيث إن التنمية لا تكون إلا كثرة. وإن عدم حصول التنمية في العالم العربي والإسلامي هو أنها تديرها قلَّة تتمثل في النخبة والسلطة؛ حيث إن النخبة منقوصة بما تمتلك من معرفة ناقصة، والسلطة بها عجز بما تمتلك من شيء جاهز. وحتىٰ يحصل التركيب بين (س، ع، ن) يفترَض إعادة النظر في المعرفة المجهَّزة والشيء الجاهز في هيمنتهما علىٰ الدين.

كيف تهيمن النخبة والسلطة علىٰ العامة؟ لماذا يتقبَّل الدين هذه الهيمنة وتبتلعها العامة؟ لماذا ترضىٰ العامة بهذه الهيمنة ولا تقاومها؟ كنَّا قد قلنا إن العامة هي صورة من هابيل الذي يسترشد بالدين في أفعاله؛ لأن طبيعة الدين طبيعة سلمية وإنمائية. الدين هو الذي يمنع العامة من التمرد أو العصيان؛ ولكن إذا أرادت السلطة والنخبة لهذا التمرد أن يستشري، فإنه لا يقاوم. ومن ثَمَّ، فإن التمرد ليس فعلًا دينيًا تتسبب فيه العامة، بل هو فعل خارج عن إرادتها. إن الذي يجمع بين الدين والعامة هو الأرض؛ لأن الدين لا يأتي من أرض أخرىٰ غير أرض العامة؛ بينما (معرفة) النخبة و(شيء) السلطة بإمكانهما أن يأتيان من أرض أخرىٰ، وهذا هو الحاصل في دول العالم العربي الإسلامي الحديثة. هناك اختلاف في فهم الأرض. إذًا، العامة لها أرضها وأيضًا النخبة والسلطة؛ ما يجعل الأرض غير منتجة؛ لأن الإنسان (س، ع، ن) منقسم علىٰ نفسه من داخل أرضه؛ حيث إن الانقسام لا يصنع تنمية.

---

(١) نيوتن، نحو شركات خضراء: مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة، ص ٩٨.

إذًا، الدين ليس هو عامل تفريق كما تعتقد السلطة والنخبة، بل الأرض هي أصل التفريق؛ لأن السلطة لا تقف علىٰ أرض، فما لديها من شيء ليس من إنتاج الأرض؛ ومن ثمَّ هي مرتبطة بأرض أخرىٰ تتيح لها التزوُّد بالشيء المجهَّز؛ وإذا حصلت علىٰ الشيء الجاهز من أرضها فلا تعدل في قسمته. أما النخبة فإن المعرفة التي لديها ليست من البيئة، وفي الغالب تتناقض مع الدين؛ فهي تستقي معرفتها من أرض وبيئة مختلفتين. تبقىٰ العامة التي تستقي الدين من بيئتها، فتتفاعل معه وتدافع عنه؛ فهي تتفاعل مع البيئة وتدافع عن الأرض؛ حيث إن الاستعمار لم يخرج بالمعرفة ولا بالشيء بل خرج بالدين. خرج بجهود العامة حيث كان النخبة والرموز عامة أيضًا من منظور الاستعمار.

إذًا، مشكلة التنمية ليست مشكلة دين بل مشكلة معرفة وشيء؛ لأن الدين ليس بحاجة إلىٰ إعادة تعريفه؛ لأنه لم يأتِ من أرض أخرىٰ، مثلما أتىٰ الشيء والمعرفة من بيئة جاهزة إلىٰ بيئة عاجزة؛ ما يُفترَض إعادة النظر فيهما؛ أي الشيء والمعرفة. من يحمل هوية مثل الدين لا يحتاج إلىٰ التشكيك في جنسه وأرضه. إن من يحمل الشيء والمعرفة من غير هوية، هو من يضع نفسه في موضع التشكيك في أمره. إن الدين هوية، وفي الغالب الشيء والمعرفة -في العالم العربي والإسلامي- من غير هوية. والهوية ليست هو وأنا وحسب؛ وإنما كيف تكون الأنا مخلصة للأرض بالإنجاز. وإذ إن الشيء والمعرفة غير منجزين؛ فإنهما يعوقان الدين.

لم يأتِ الدين ليشقىٰ به (س، ع، ن)؛ وإنما أتىٰ الدين ليمنح الناس طريقة مختلفة في الإنجاز والاستمرار والاستقرار. أتىٰ الدين أيضًا لإثراء المعرفة البشرية بالإفاضة والإضافة؛ ولكن الإنسان يشقىٰ لما يستبعد الدين من الأرض ويستعيض عنه بالمعرفة والشيء. ومن ثمَّ، فإن الدين لا يُشقي إنسانًا مركَّبًا بل ينتقم من الإنسان المختزَل في المعرفة أو الشيء؛ حيث تضيق أرض المعرفة والشيء الجاهزة بأرض الدين العاجزة؛ لأن العامة عاجزة أمام نخبة وسلطة تستقيان المعرفة والشيء جاهزين من غير أن يكونا سببًا مباشرًا في إنتاجهما، ومن ثمَّ يأتي الدين غريبًا في أرض جاهزة بالمعرفة والشيء، فتغترب العامة عن أرضها، وتقترب السلطة والنخبة من أرض غيرها؛ فتحصل التنمية المختزلة التي لا تُحمل من أرض بذاتها.

يشترَط في التنمية المركَّبة دخول العامة؛ أي حضور الدين في التنمية التي لا تحصل بأرض ليس لها دين. فالأرض والدين مرتبطان، حيث إن العامة هي حلقتهما. وإن استبعاد الدين هو استبدال أرض بأرض تجعل عملية الإنجاز مستحيلة، وتجعل العامة عاجزة؛ لأنها غريبة عن أرض النخبة والسلطة التي لا يقف عليها دين. أرض المعرفة والشيء تشترط إخلاء الدين لزيادة التراكم المعرفي والشيئي من غير بذل جهد في تحصيلهما؛ لأن من يستبعد الدين في أثناء التحصيل لا يجتهد فيما حصَّل. إن الدين جهد بيئي يستدعي معرفة ما تحتاجه البيئة من الإنسان لتجلب له التنمية؛ بينما المعرفة والشيء الجاهزان يقفزان علىٰ البيئة بجلب نموذج إنمائي بيئي جاهز ينزوي في مكان معزول عن أرض العامة ودينها.

لا نرىٰ حصول التنمية المركَّبة إلا في ظل حصول الإجماع -أو التراحم- الديني بين (س، ع، ن)؛ حيث إن المستفيد الأكبر هو العامة المهمَّشة بتهميش الدين إنمائيًا من قبل السلطة والنخبة. فهذا الإجماع يجعل منهم إنسانًا واحدًا مركَّبًا يأخذ مراتب الناس بعين الاعتبار. هذا الإجماع يتمثل في الدين؛ فالإنسان (س، ع، ن) خرج من هذا الدين الذي يقف علىٰ أرض مشتركة؛ بينما المعرفة والشيء يعملان علىٰ كسر هذا الإجماع، ليس لأن المعرفة والشيء فعلان سيِّئان؛ بل لأنهما وجِدا من غير مشاركة الدين أو مساعدة العامة علىٰ المشاركة في تحصيلهما والإفادة منهما؛ فيكون الدين سببًا في إيجادهما، ويكون الشيء والمعرفة سببًا في تنمية الدين؛ فلا تنمية مادية متوازنة إن لم تكن موازية لتنمية يشارك الدين في تنويعها بوصفه منظومة مركَّبة وليس مجرد فكرة مختزَلة.

٢- التنمية المركَّبة: الوصل بين دين الإنسان وتنمية الإنسان أو كيف تنفع العامةُ السلطةَ والنخبة

لكل أرض دين، وأيضًا لكل دين أرض. بمعنىٰ أن تمزيق الدين بسهام المعرفة هو تمزيق للأرض بسهام الشيء؛ لأن المعرفة تخرج من الدين، وإذا تمرَّدت عليه ولم تضف إليه؛ فإن المعرفة تكون عائقًا أمام النخبة في الدخول في التركيب الإنساني الإنمائي. وإذ يخرج الشيء من الأرض، بينما يُستغنىٰ عن الأرض بأرض أخرىٰ يُجلَب منها الشيء؛ فإن الشيء يكون مانعًا أمام السلطة للتركيب الإنساني والإنمائي.

وهنا يأتي الاختزال في التنمية؛ لأن العامة ما زالت تحافظ علىٰ الدين الذي لا يأتي من أرض أخرىٰ. وإذا أتىٰ هذا الدين من أرض أخرىٰ (علىٰ شكل دين أو مذهب مجهَّز بالمال أو إيديولوجيا جاهزة بالتنمية)، فيحدث الفشل والانهيار ويغيب الاستقرار، ويُتشكَّل وعي الإنسان من جديد فيبقيه شقيًا؛ لأنه خان الدين بالإعراض والتبديل ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤]، فتحصل له أرض التيه والشقاء الذي تدفع ثمنه الأجيال القادمة. إن التنمية البشرية المستديمة التي تستبعد الدين لا يمكن أن تكون في خدمة الأجيال القادمة خصوصًا الفقيرة؛ فلا تسعدها بل تشقيها، خاصة وأن «التنمية البشرية هي أول وأهم حليف للفقير قبل الغني والميسور»[1].

يشقىٰ الإنسان عندما لا يوظِّف الدين روحيًا في حياته، ويشقىٰ أيضًا عندما لا يوظِّفه ماديًا في حياته؛ ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ۝ ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الحجر: ٢-٣]. فعندما يوظِّف الإنسان الدين روحيًا فهو يتكامل مع نفسه، وعندما يوظِّفه ماديًا فهو يتكامل مع غيره (س، ع، ن). إذًا، التوظيف المادي للدين هو توظيف تركيبي أساسًا؛ حيث إن التوظيف الإنمائي للدين هو مدخل أساسي للتنمية المركَّبة؛ لأن المسألة الروحية في الدين هي مسألة خاصة؛ أما المسألة المادية في الدين فهي شأن عام، يفيد منها الجميع وتعمل علىٰ التركيب؛ إذ إن التركيب يحصل بوجود منافع مشتركة. وما ظلَّت العامة لا تنفع النخبة والسلطة، فلن يحصل التركيب؛ فكيف تنفع العامةُ النخبةَ والسلطة؟

انخراط الدين في التنمية يؤدي إلىٰ انخراط العامة في التنمية، وإن كان من المفترَض أن يُعكَس السؤال أعلاه؛ ولكن تقصدنا بنفعية العامة هو نفعية الدين. إن العامة تدخل إلىٰ التركيب بالدين، بحيث تتحول بدينها إلىٰ مشاركة فعالة في التنمية المادية، في الوقت الذي نلفي فيه أن «الفضائل والنزعات البشرية التي حفظتنا طوال الزمن التطوري -وهي فضائل الإيثار، والوفاء، والتضامن، والتعاطف، والتواضع، والسعي إلىٰ السمعة الحسنة- يتم إسقاطها سريعًا خلال اندفاعنا نحو الفعالية»[2]. إن

(١) صن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ص ١٧٧.

(٢) نيوتن، نحو شركات خضراء: مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة، ص ١٣.

العامة لكي تفيد السلطة والنخبة عليها أن تتشارك في تنويع خيرات الأرض وتتقدم بالوقت؛ لأن انخراط العامة بالدين في التنمية يمنحها فرصة الإفادة. إن الدين ليس تربية تنفع صاحبها وحسب، بل الدين أيضًا تنمية تنفع الجميع. فإن لم يترجَم الدين إلىٰ تنمية مادية تلمسها النخبة والسلطة، فلن يحصل للعامة التركيب مع النخبة والسلطة؛ لأنهما لا يفيدان منها.

قلنا إن الشيء هو هوية السلطة، والمعرفة هي هوية النخبة، والدين هو هوية العامة، وإن كان أيضًا بشكل باهت يتوزَّع علىٰ السلطة والنخبة. كل شيء قابل للتغيير سواء المعرفة أم الشيء؛ إلا الدين فإنه لا يتغيَّر. إن العامة عنصر ثابت في المعادلة الحضارية ثابتة بالدين، بينما النخبة والعامة ليسا ثابتين بالشيء والمعرفة؛ لأن ثبات العامة من ثبات الدين، وإذا أخذت السلطة والنخبة بالدين في التنمية فهي أيضًا ثابتة. وإذا بقي هذا الثبات متخلفًا، فإن العامة ستتخلف أيضًا فلا تتغيَّر. ويبقىٰ التخلف ثابتًا مهما تقدمت النخبة والسلطة بمتغيراتها؛ لأن تقدمها غير ثابت، كونها استبعدت الدين من المعادلة الإنمائية. ومن ثمَّ، فإن النفع يرجىٰ من الثابت إذا حصل له تقدم بتركيبته مع المتغيرات في السلطة والنخبة.

إذًا، أينما وجد الدين فإن التقدم من عدمه تترجمه العامة بالضرورة؛ لأنها ثابتة بدينها ومستديمة بتوظيف الدين في التنمية. ولهذا نلفي العالم العربي والإسلامي متخلفًا منذ أمد بعيد، فلم يحدث له تحسن لا سيما في المجتمعات التي تمتلك فيها السلطة الشيء جاهزًا. ومثل هذا التخلف يعود إلىٰ أنها أمة دين وهذا قدرها، وقدرها ليس التخلف طبعًا، وإنما قدرها أن توظِّف الدين إنمائيًا للخروج من قدرها باقتدارها ونصرة الدين ومشاركته للتنمية.

ومن ثمَّ، فإن السلطة والنخبة إن لم يهتما بالعامة وينتصرا لدينها، الذي هو أيضًا دين السلطة والنخبة؛ فسيكون مصيرهما التخلف مهما امتلكتا من شيء ومعرفة جاهزين؛ لأن التفكير في قضايا العامة من داخل دينها يثري المعرفة ويعدِّد مسالكها، كما ينوِّع في الشيء ويجدِّد في مصادره؛ لأن العامة أصبحت لاعبًا إنمائيًا مضافًا. ومن هنا يأتي نفع العامة للسلطة والنخبة.

يختزن الدين بداخله قيمًا تدفع العامة إلىٰ المشاركة الدينية في التنمية. فمن الدين

خرجت العدالة والعناية، حيث في هذا انتصار لدين العامة. من الدين خرج الجهد والبذل، وفي هذا انتصار العامة لنفسها. من الدين خرجت المعرفة وطرق تحصيلها، وفي هذا انتصار لدين العامة من قبل النخبة.

إن السلطة تتقدم بتعميم العدالة في حياة العامة؛ إذ يفترَض من العامة أن تقابل ذلك بالجهد والبذل. النخبة تتقدم بتنوير العامة؛ إذ يفترَض من العامة أن تقابل ذلك بالفهم والوعي. وهذا التجاوز والتضايف يزيد من فرص النفع وحصول التركيب؛ حيث إن التركيب يعد نسقًا؛ إذ إن النسق هو ما اتسقت عناصره بحيث تقابل العدالةُ والعنايةُ الجهدَ والبذلَ، ويقابل التنويرُ الفهمَ والوعيَ؛ حيث إن الدين هو البنية والمنظومة الكلية التي تنسج هذه العناصر وتقرِّبها من بعضها البعض بحيث يفيد منها (س، ع، ن).

ما من شكٍّ في أن السلطة عندما توظِّف العدالة إنما هي توظِّف الدين إنمائيًا؛ لأن العدالة الممزوجة بالعناية هي من الدين؛ وأية خيانة للعدالة هي خيانة للدين وتخلف للعامة. والنخبة عندما توظِّف التنوير إنمائيًا فهي توظِّف الدين إنمائيًا؛ لأن التنوير من الدين؛ وأية خيانة هي خيانة للدين والعامة. إذًا، العدالة التي تؤتي أكلها هي ما وافقت الدين ونفعت العامة وعاد نفعها علىٰ السلطة. والتنوير الذي يؤتي أكله هو ما توافق مع الدين وساعد علىٰ توعية العامة، بحيث تحصل فيه النخبة علىٰ مكانة لدىٰ العامة. إن استبعاد الدين من مشاركة التنمية يؤدي إلىٰ تمزق النسيج الحضاري في أهم خيوطه (العدالة والتنوير)، وإلىٰ تفكك العنصر الإنساني الحضاري (س، ع، ن).

إن التناقض الحاصل في العالم العربي والإسلامي يعد مشكلًا بنيويًا يعصف بكل إنجازات التنمية مهما حصلت، ليس لأن التناقض هو الذي يحصل بين شيئين مختلفين لا يلتقيان؛ وإنما التناقض يحصل عندما لا يُوظَّف الشيئان المختلفان في التنمية. إن التناقض يحصل عندما لا نراهما مؤتلفين بالمشاركة، بل نخالهما مختلفين من غير مشاركة؛ إذ داخل هذا التناقض تختلف العناصر.

الدين والتنمية يصيران شيئين مختلفين ومتناقضين عندما يُفصَل بينهما بحكم التاريخ والإيديولوجيا والمغلوبية والقابلية للإرث الاستعماري؛ إذ نرىٰ في الوصل تناقضًا. ومثل هذه النظرة لا تنسحب علىٰ الوصل بين (س، ع، ن)؛ فما يخسره الغرب في الفصل بين الدين والتنمية، فإنه يربحه في الوصل بين (س، ع، ن). إن الغرب يقصي

الدين ولكن لا يقصي العامة؛ لأن العامة لا دين لها؛ فلا يوجد التناقض عند الغرب لا في الفصل ولا في الوصل. إن العلمانية الغربية انبنت صحتها علىٰ عدم تناقضها؛ إلا إذا تغيَّر المجتمع الغربي وأصبح يَمتح من نصوص أخرىٰ، وهذا أيضًا يتناقض مع التدافع، وتعدد الأمم والمذاهب. لقد بدأ الهجوم علىٰ الدين الإسلامي بعد حادثة الفصل؛ حيث إن «الفقهاء الذين كانوا محترمين جدًا وأثبتوا في المدىٰ البعيد أنهم أكثر تأثيرًا، لم يقبلوا الفصل بين الدين والسياسة، لكنهم بالأحرىٰ أصروا، في ظروف متغيرة جدًا، علىٰ إعادة تأكيد عدم قابلية الفصل الأصلي بينهما. وحين تعرضت المنطقة الإسلامية للهجوم نجد أن القادة الدينيين قد عادوا إلىٰ السياسة. وهذا ما حدث تحت حكم المرابطين والموحدين في إسبانيا في القرن الثاني عشر»[1].

نأتي إلىٰ الوصل بين الدين والتنمية في العالم العربي والإسلامي بحكم التاريخ والعقيدة والثقافة واللغة، الذي هو نفسه الوصل بين (س، ع، ن)؛ فما قد يربحه العالم العربي والإسلامي في الوصل بين الدين والتنمية إذا حصل طبعًا، فإنه يخسره في الفصل الذي يحصل بين (س، ع، ن). ففي العالم العربي والإسلامي هناك تقارب مع الدين خوفًا من العامة، ولكن هناك تباعدًا بين (س، ع، ن). إن الدين موجود من أجل المشاركة في التنمية عبر العامة، ولكن لأن العامة مفصولة عن النخبة والسلطة؛ فهي مفصولة عن التنمية؛ حيث يفترَض أن تأتي التنمية عبر السلطة والنخبة.

بمعنىٰ أن ما يعتبره البعض تناقضًا في الوصل بين التنمية والدين في العالم العربي والإسلامي، هو تناقض مستمد من الفصل بين (س، ع، ن)؛ لأن العامة إذا كانت تمتلك الدين، فإن السلطة والنخبة يمتلكان التنمية (=المعرفة والشيء). إن عملية الوصل بين (س، ع، ن) هي تعزيز للوصل بين الدين والتنمية. هناك تلازم في الفصل بين الدين والتنمية عند الغرب؛ إلا أن هناك اختلافًا في الوصل لدىٰ العرب والمسلمين، بحيث يمكن تقليص هذا الاختلاف عبر التركيب بين (س، ع، ن).

---

(١) أنتوني بلاك، الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٩٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م)، ص ٧٧-٧٨.

إن التنمية المركَّبة في مكنتها معالجة هذا الاختلاف في الوصل بين الدين والتنمية الذي تسبَّب فيه الفصل بين (س، ع، ن). ولتجنب هذا الاختلاف يفترَض حضور الدين بوصفه عنصرًا إنمائيًا ثابتًا وشاهدًا. وإن الشاهد ليس من يتفرج أو يحكم بالحلال والحرام، وإنما الشاهد من يشارك أيضًا وينتج الحلال. وإذ تشارك السلطة والنخبة في التنمية ماديًا بالمعرفة والشيء؛ فإن العامة تشارك في التنمية بالدين.

إن الوصل في الغرب بين (س، ع، ن) هو وصل مادي إنمائي يستجيب إلىٰ الفصل بين الدين والتنمية، ويؤسس لعدم عودة الدين كما يضمن عدم مشاركة الدين في التنمية؛ بينما الوصل لدىٰ العرب والمسلمين يفترَض أن يكون وصلًا بين العامة (=الدين) والنخبة والسلطة (=المعرفة والشيء)، وهو نفسه الوصل بين الدين والتنمية.

إن حل مشاكل العرب والمسلمين ليس في اتباع الغرب غير المتناقض مع نفسه والمتناقض مع غيره، بل يكون الحل بإعادة ترتيب البيت من طريق الدين الذي يرفضه الغرب؛ إذ ليس في المستطاع فك الارتباط مع الغرب إلا بحضور الدين في التنمية؛ لأن الغرب لا يفهم الدين، ومن ثمَّ لا يقدر علىٰ عرقلة هذه التنمية المشاركة للدين لأنه لا يفهمها، ولم يسهم في إيجادها؛ فأي تغيير من داخلها لتجاوز صاحبها فهو ليس بالمستطاع.

الغرب يُتقارب معه بشيء لا يفهمه كما تفعل إيران المتديِّنة مع الغرب غير المتديِّن، ويمكن تجاوزه أيضًا بشيء يفتقده ولا يمتلكه. والتنمية المركَّبة لا تحصل إلا بشيء فيه عنصر التجاوز وعنصر الامتلاك. إن الافتقاد الحاصل في العالم العربي الإسلامي ناتج عن شيء كان يمتلكه وبات يفتقده. كان يمتلك الدين في التنمية فحصل له الامتلاك والامتلاء والاعتلاء؛ ولأنه فَقَدَ الدين في التنمية حصل له الافتقاد والانقياد والتبعية. ومن ثمَّ، فإن ما يحصل في العالم العربي من تنمية مختزَلة هو نتيجة افتقاد الدين في التنمية، أو تحويله إلىٰ مجرد فكرة. إن الدين المشارك هو أمل في امتلاك التنمية المركَّبة.

ثانيًا

مصدرية مفهوم تجسيم لحضارة

كيف نفهم التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركَّبة؟

لقد استقينا مصطلح (تجسيم لحضارة) من كتاب (المسلم في عالم الاقتصاد) كما أشرنا آنفًا؛ وعليه سنقف في عملنا هذا على أن التنمية هي تجسيم لحضارة. استعملنا التنمية، وليس الاقتصاد؛ لأسباب نوعية، من منطلق أن التنمية عندنا هي تتمة نوعية للنمو الاقتصادي المادي. بالطبع لم يستعمل بن نبي مصطلح التنمية بكثرة في كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد). وإذ ذكر (التنمية) نحو أربع عشرة مرة في كتابه؛ فإنه يذكرها بشكل عابر يوحي لديه بأنه لا فرق بينها وبين الاقتصاد؛ إذ نلاحظ أن هناك تداخلًا بينهما؛ وذلك لأن أدبيات التنمية، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، لم تكن واضحة في العالم العربي والإسلامي الذي كان، ولا يزال، منشغلًا بالنفط بوصفه المورد الاقتصادي المادي الرئيس والوحيد.

نكتشف من قول بن نبي: «مهما كانت نوعيته المذهبية» أن كل النماذج الإنمائية التي طبِّقت في العالم العربي الإسلامي وفشلت لم تكن تجسيمًا للحضارة العربية الإسلامية؛ لأن المذهب الاشتراكي والليبرالي لهذه النماذج الإنمائية كانت تجسيمًا لحضارتها الغربية المسيحية.

مما لا شك فيه أن عنوان كتابنا (التجسيم الحضاري) هو مصطلح وضعه بن نبي في كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد). وإذ لم يأتِ المصطلح عنوانًا لمؤلَّف من مؤلَّفات بن نبي، فإنه أتىٰ عابرًا في فقرة من صفحات كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد). ويعني بن نبي بالتجسيم الحضاري في أي مشروع إنمائي هو حصول الإرادة الحضارية المتمثلة في الإنسان؛ أي الشروط المعنوية، والإمكان الحضاري المتمثل في الأرض والموارد المالية المتوافرة؛ أي الشروط المادية.

إن انشغالنا بالمعادلة الحضارية التي تجمع بين الإرادة الحضارية والإمكان الحضاري، ومن ثمَّ اشتغالنا عليها، قد أرشدنا إلىٰ مصطلح (تجسيم لحضارة). وكما قلنا لم يستعمل بن نبي في كتاباته مصطلح (التنمية) إلا قليلًا؛ وإنما استعمل مصطلح (الاقتصاد)، الجانب المادي الذي يركز علىٰ الإنسان والأرض والوقت، لا سيما أن (الاقتصاد) يستبعد الدين؛ إذ يفترَض أن يكون الفقيه علىٰ درجة من الوعي الاقتصادي بحيث لا تكون مهمته مقتصرة علىٰ وضع المسحة الإسلامية، وأن يكون الاقتصادي واعيًا بمسائل الفقه بحيث لا ينتظر من الفقيه أن يطابق ما قام به من إنتاج مع الشريعة الإسلامية. إن دور الفقيه والاقتصادي هو دور مركَّب ومشارك لا يختزَل في المطابقة والموافقة، أو كما جاء في آخر فقرة من مقدمة كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد).

إذا أردنا أن نقف علىٰ المصطلح (تجسيم لحضارة) الذي هو المحتوىٰ؛ فإن كل شيء له معنىٰ، وكل مشروع يقف علىٰ هدف، ينبغي أن يتشوف إلىٰ أن يكون تجسيمًا لحضارة. فإذا كان المشروع أو الشيء الذي يتشوف إلىٰ مستوىٰ (التنمية) يفترَض أن يكون له محتوىٰ في تجسيم الأصل الذي خرجت منه الحضارة، فإن الأصل الذي لا يغادر ويثبُت بالتجدد هو: الإنسان والأرض والوقت.

إذًا، المحتوىٰ (الحضارة) يبقىٰ لأنه يتجدَّد، بينما المستوىٰ (التنمية) يذهب لأنه يتبدَّد داخل التجدد فيتجدَّد هو الآخر. وإذا لم يقف المستوىٰ علىٰ الأصل الذي هنا هو المحتوىٰ، فإنه يقف علىٰ أصل آخر الذي هو محتوىٰ آخر. ولهذا فإن تجسيمًا لحضارة هو المآل المنجَز؛ وإلا فإن التجسيم لحضارة مختلفة هو المحال والعجز.

إن المشروعات التي لا تجسِّم حضاريًا تكون عاقبتها الفشل. إذًا، التجسيم لحضارة هو قدر كل مشروع، وإن عدم الامتثال به هو شروع في التراجع؛ لأن الحضارة التي تخونها المشروعات الإنمائية تنتقم فلا تتحضَّر هذه المشروعات. وإن المشروعات التي تريد أن تحصِّل مستوىٰ من غير محتوىٰ هي مشروعات ليست لها قابلية للتحضُّر، حتىٰ لو جلبت هذه الحضارة من مستوىٰ آخر وقلَّدتها؛ لأن الحضارة لا تقلَّد بالمستوىٰ إلا إذا كان لها محتواها الخاص بها وليس بغيرها؛ فالمشروعات ذات المستوىٰ المادي هي صناعة محتوىٰ حضاري مستقل.

وإذ يكن «الاقتصاد -مهما كانت نوعيته المذهبية- هو تجسيم لحضارة» علىٰ نحو

ما اجترح بن نبي في كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد)، ووفقًا لما ذكرناه آنفًا؛ فإن «الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة»[1]. بمعنىٰ أن الاقتصاد هو الإنسان؛ فأول مجسِّم حضاري هو الإنسان. وإذا لم تكن المشروعات ذات محتوىٰ من صنع الإنسان واحترام الإنسان، فهي ليست تجسيمًا لحضارة؛ فللحضارة محتوياتها وأدواتها، وهي الإنسان نفسه؛ فما لا يصنعه الإنسان العربي والمسلم بنفسه لا يعد تجسيمًا لحضارة عربية وإسلامية مهما كانت له القابلية للحضارة الغالبة؛ لأنه سيكون مغلوبًا، وهي نفسها القابلية لحضارة المغلوبية.

الإنسان عنصر حضاري في المعادلة؛ لأنه تجسيم لحضارة في استثماره للأرض وإدارته للوقت، وهذا يعني أن بخس الإنسان حقه وعدم احترامه لا يصنع تنمية بلْه يقيم حضارة.

إن التنمية التي لا تقوم علىٰ إنسان ولا يقوم بها، هي تنمية لا تسلك طريقها إلىٰ الحضارة؛ حيث إن الإنسان هو المجسِّم الحضاري لكل مشروع إنمائي، فتأتي أعماله تجسيمًا لحضارة؛ إذ لا تجسيم من غير مجسِّم. ولهذا فإن التنمية التي تحصل لأسباب أخرىٰ من غير أن يكون الإنسان سببًا في تحصيلها، أو التي حصلت عبر الاستيراد هي تنمية غير متحضِّرة علىٰ الأقل في إنسانها؛ ولأنها غير متحضِّرة يكثر فيها الفساد والطغيان؛ حيث إن هذا الإنسان لم يكن سببًا في إيجادها، ومن ثَمَّ فإن ظلمه وبخسه حقه لا يؤثر في هذه التنمية؛ لأن موردها غير إنساني. وإن الذي مورده غير إنساني، فهو غير حضاري.

إذًا، الإنسان يجسِّم التنمية حضارة بحضوره أولًا، وتركيبيته ثانيًا. إن الحضور تعبير عن الالتزام الإنمائي، والتركيب تعبير عن الاحترام الإنساني؛ فكلما كان الإنسان حاضرًا كان فاعلًا وعاملًا، وكلما كان مركَّبًا كان محترَمًا ومتميِّزًا.

تقاس التنمية، سواء في نجاحها أو فشلها، بميزان حضاري له معاييره؛ وأول هذه المعايير هو الإنسان. فإذا لم يوجد الإنسان في هذه التنمية؛ فهي تنمية غير متجسِّمة

---

(١) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م)، ص١٧٤.

حضاريًا أبدًا. هي بداوة محلية تقتات من حضارة عالمية. فلما أشرفت الحضارة العربية والإسلامية علىٰ التراجع كانت قد أهملت الإنسان، أو هو من انتقم منها وسلَّمها إلىٰ التراجع، فدخلت في مرحلة البداوة؛ لأن الإنسان أصابه الظلم فلم يعد فاعلًا. وقد بسط ابن خلدون القول في هذه البداوة.

ولأن ما بعد الاستقلال لم يعد الإنسان فاعلًا أو لم تتح للإنسان المشاركة في التنمية، في إقلاعها وإثمارها؛ فقد حصلت لهذه التنمية القابلية للاستعمار وللبداوة؛ فأتىٰ الإنسان به قابلية للاستعمار وللبداوة كما فصَّل بن نبي.

ما كان لبن نبي أن يقف علىٰ الحضارة أو يطلبها ما لم يضع الإنسان عنصرًا أولَ في معادلته؛ فالذي لا يقلَع بالإنسان قد ينطلق؛ ولكن يتوقف في منتصف الطريق. فما قبل ابن خلدون كان الإنسان حاضرًا في التنمية التي تجسَّمَت به حضاريًا، وما قبل بن نبي لم يكن الإنسان حاضرًا في التنمية فأتت التنمية بدوية.

ما بعد ابن خلدون رأينا إنسانًا بدويًا، وما بعد بن نبي ما زال الإنسان به قابلية للإرث الاستعماري، بمعنىٰ أن الاستعمار بدوي، ومن له القابلية للإرث الاستعماري له القابلية للبداوة. إن القابلية للإرث الاستعماري هي البداوة؛ لأن الاستعمار بكل أشكاله المادية والمعنوية بداوة. وإن الخروج من هذه البداوة يكون بخروج الإنسان للتنمية والمشاركة فيها؛ لأن الإنسان معيار حضاري، ومشاركته في التنمية هي تفعيل لهذا المعيار، بحيث تصبح هذه التنمية التي أقلعت بالإنسان نفسه هي تجسيم لحضارة.

فليس عبثًا أن يأتي الإنسان عنصرًا حضاريًا أولَ متصدِّرًا المعادلة الحضارية. ليس الإنسان هو من يصنع الحضارة وحسب، فهذا أمر مسلَّم به وواضح تمام الوضوح؛ وإنما احترامه هو مدخل للحضارة التي يحترمها الآخرون، فيقلِّدونها طوعًا وكرهًا. هذا الاحترام الذي يضمن للإنسان الحرية التي تساعده علىٰ الإبداع والإنجاز؛ فلا إبداع من غير حرية، ولا حرية ملموسة من غير احترام يلمسه لدىٰ مثيله الإنسان، فيبادله الاحترام. هذا الاحترام الذي يجلب التواصل؛ فلا تواصل من غير احترام. ومن ثمَّ، إذا كان الإنسان يحترَم مؤسسيًا، يفترَض حصول دولة مؤسسات؛ فلا أحد يحصِّل الاحترام في غياب دولة الأساسات.

من وجهة أخرىٰ، إن الدولة الإنمائية تجسيم لحضارة؛ لأن الحضارة قامت علىٰ الاحترام المؤسسي؛ إلا أن الدولة ليست عنصرًا حضاريًا في معادلة بن نبي؛ ما يجعل الإنسان غير قادر بمفرده علىٰ صنع حضارة، فهو يفترَض أن يكون إلىٰ جانب دولة توفر له الاحترام؛ احترام (س، ع، ن)؛ فضلًا عن أن التواصل قد لا تقدر دولة المؤسسات علىٰ توفيره بشكل يكون في خدمة التنمية إلا من طريق الدين. فإذا كانت العامة هي الأدنىٰ، فإن السلطة والنخبة بوصفهما الأعلىٰ يتواصلان مع بعضهما -الأعلىٰ والأدنىٰ- من طريق الدين الذي لا يفرِّق بين الأدنىٰ والأعلىٰ إلا بأداء الواجب الأعلىٰ، ووفقه قد يصبح الأدنىٰ -العامة- أعلىٰ.

وهذا الدين لا نلفيه عنصرًا حضاريًا حاضرًا في المعادلة الحضارية، بينما الدين المشارك في التنمية يجعلها تجسيمًا لحضارة؛ لأن الحضارة أيضًا هي من إبداع دين معيَّن، بينما لا نجد في (تجسيم لحضارة) لدىٰ بن نبي، لا سيما في المعادلة الحضارية، غير الإنسان والأرض والوقت؛ فأين الدين والدولة في المعادلة الحضارية؟ أليس هما أيضًا يجعلان التنمية تجسيمًا لحضارة؟

إن اختيارنا لمصطلح (تجسيم لحضارة) وفق بن نبي جاء نظرًا إلىٰ ارتباطه بالتنمية التي هي حقلنا. عندما بحثنا في التنمية المركَّبة في اليابان ألفينا التنمية المركَّبة لا تحصل إلا بثلاثة عناصر: الرمز والنخبة والعامة، ووجدنا هذه الثلاثية كانت فاعلة في اليابان البدوية والإقطاعية؛ ولكن لما انضاف عنصر الدولة ولج الإنسان والأرض إلىٰ منطقة الحضارة، واستقامت القيم التي لم تحاربها الدولة، واحترمتها النخبة التي تختلف مع هذه القيم؛ ولكن لم تستبعدها من المشاركة في التنمية.

الدولة بوصفها جهازًا تجعل السلطة في خدمة النخبة والعامة، كما جعلت الإمبراطور الياباني في خدمة النخبة والعامة؛ لكن في معادلة بن نبي الحضارية ألفينا الإنسان رقمًا مجهولًا وليس معلومًا. هل هو السلطة أم النخبة أم العامة؟ ومَنِ المسيطر علىٰ الإنسان ومَنِ المختزَل في الإنسان؟ علاوة علىٰ أن هذه المعادلة تخلو من الدولة التي تحمي هذا التركيب، بينما الدين هو من يتقدم التركيب ويفعِّله، وهذا ما يؤدي بنا إلىٰ إعادة النظر في مفهوم (تجسيم لحضارة) علىٰ الأقل في حقلنا (=التنمية المركَّبة)؛ فالدولة والدين يمثِّلان الحضارة. وإذا وقفت التنمية عليهما تجسَّمت

حضاريًا؛ فالتجسيم الحضاري كما جاء في مشروع بن نبي غير مركَّب وغير مجسَّم هو الآخر.

وإذا بقيت المعادلة الحضارية هي الإنسان والأرض والوقت؛ فإن التنمية في إطار ذلك هي تجسيم لبداوة أو تجسيم للقابلية للاستعمار؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحرَّر من الاستعمار المادي والمعنوي، هو وأرضه ووقته، إلا إذا واجه القابلية للاستعمار مركَّبًا تركيبًا لا يخلو من الدين والدولة إلىٰ جانب الأرض والوقت طبعًا.

إذًا، مصطلح (تجسيم لحضارة) كما هو عليه في المعادلة الحضارية فيه بقية من القابلية للإرث الاستعماري؛ لأن الاختزال أيضًا استعمار معنوي ومادي.

إن الاستعمار بإنسانه يحتل أرضًا ليس بها دولة مؤسسات أو دين إنمائي، فيستمر الإنسان في استعماره وقتًا طويلًا؛ هذا الإنسان المستعمِر هو نفسه الإنسان المتحضِّر، وإذا غادر فإنه يغادر مستعمِرًا ويبقىٰ متحضِّرًا. وإن ما يعني الإنسان البدوي هو ما يبقىٰ؛ إلا أن ما بقي قد علق بما غادر، فيصبح ما غادر هو الباقي.

ما غادر (=الاستعمار) هو الباقي (=الحضارة)، وهذه هي القابلية للإرث الاستعماري؛ القابلية للباقي الذي لم يغادر. القابلية لعناصر الحضارة التي أبقاها الاستعمار ولم تغادر معه: الإنسان والأرض والوقت (الماضي).

أقلع المستعمِر بثلاثية الإنسان والأرض والوقت في أشكالها الحضارية، وكانت حجته أن يستعمر هذا الإنسان وما يمتلكه، ولما غادر أبقىٰ للمستعمَر هذه الثلاثية في أشكالها البدوية؛ فهل من المعقول أن ننطلق منها لتحصيل حضارة بينما هي عناصر بدوية؟

يفترَض أن نبحث في عناصر أخرىٰ ليست موجودة لدىٰ المستعمِر، أو غير موظَّفة إنمائيًا وليست شريكة في تنميته، وإضافتها إلىٰ ما بقي بعدما غادر الاستعمار ولم يتركها؛ أي لم تكن من صنيعه، مثل: الدين، ودولة المؤسسات التي تتراحم مع الدين.

إن الدين غير موجود في المتبقي مما تركه الاستعمار. إن إدخاله في المتبقي قد يجعل العناصر البدوية التي تركها الاستعمار تخرج عن سيطرة الاستعمار، فلا يدوم إرثه الاستعماري. كما أن الدين كفيل بأن يرسم للمعادلة الحضارية في شكلها

البدوي: الإنسان والأرض والوقت، وجهة حضارية أخرىٰ مختلفة؛ لأن المستعمِر يفتقر في مشروعه الحضاري إلىٰ الدين ويختزل الدولة في الإنسان، كما يفتقدهما في مشروعه الاستعماري المرتبط ارتباطًا لادينيًا بمشروعه الحضاري في المناطق المستعمَرة.

لقد قام الاستعمار بترسيخ اللادولة وتسويغ اللادين؛ فاللادين هو الذي جعلها بدوية؛ لأن المجتمعات المستعمَرة تقف علىٰ الدين المتحضِّر. إن التناقض بين الدين (حضارة المستعمَر) واللادين (حضارة المستعمِر) هو الذي يجعل المعادلة الحضارية لا تقف علىٰ صعيد واحد؛ وإذ ذاك تختزن بداخلها بعض التناقض. علاوة علىٰ أن المتبقي من الاستعمار هو معادلته الحضارية؛ فلا تساعد علىٰ وجود دولة مؤسسات تتراحم مع الدين، وتعيد تنظيم الإنسان والأرض والوقت بشكل مؤسسي؛ بحيث تقطع صلتهم بمن غادر وتطهِّرهم مما بقي.

إن الدين الذي يحترم الدولة، ودولة المؤسسات التي تتراحم مع الدين، هما عنصران حضاريان مهمان لا يأتي بهما الاستعمار ولا يبقيهما بعدما يغادر؛ ولكن في غيابهما يستحيل الدين إلىٰ فكرة مختزلة، والدولة تصير من غير مؤسسات مركَّبة. ما يعني أن (الفكرة الدينية) هي ما ترك الاستعمار بعدما غادر؛ لأن الفكرة الدينية هي صناعة معرفة تتقنها النخبة وتجهلها العامة. وأي دخول للفكرة الدينية في المعادلة الحضارية بوصفها مركِّبًا؛ فإنها تفضي إلىٰ تنمية مختزلَة لا تفيد منها العامة؛ حيث إن الفكرة الدينية ليست في صالح العامة، ولا تتوجه نحو التركيب بين (س، ع، ن) الذي يحتاج إلىٰ دين يقف إلىٰ صفه وليس مجرد فكرة دينية تركِّبه بـ(شيء) السلطة، و(معرفة) النخبة، وقد تتناقض مع (دين) العامة.

إذا أتت التنمية من غير دين يحترم الدولة، ومن غير دولة مؤسسات تتراحم مع الدين، مهما كان مستواها؛ فهي ليست تجسيمًا لحضارة تريدها، بل هي تجسيم لحضارة الاستعمار؛ لأن الإنسان إذا انفصل عن الدين ولم تسنده دولة المؤسسات، تكون له قابلية للإرث الاستعماري وتقليد حضارته؛ حيث إن التقليد لا يعد تجسيمًا لحضارة أصيلة؛ لأن الأصل يصنع منتجاته. أما التقليد فيعيد صناعة منتجات الآخرين بشكل رديء.

إذًا، معادلة بن نبي في عناصرها الثلاثة هي معادلة مختزَلة مما تركه الاستعمار؛ فالاستعمار أقصىٰ الدين بتكوين إنسان له قابلية للاستعمار، وترك له الفكرة الدينية لتتعاطف العامة مع مشروعات هذا الإنسان، وليس لكون أن الفكرة الدينية بطبعها إنمائية؛ وإنما لأننا نراها تختزِل ولا تركِّب كما هو الحال في العالم العربي والإسلامي المعاصر. كما صعَّب الاستعمار من مهمة دولة المؤسسات في تخريب الأرض، ومن ثمَّ أرجع الإنسان والأرض إلىٰ عصر بدوي.

ومن ثمَّ، لا يمكن لعناصر (الإنسان والوقت والأرض) التي لها قابلية للاستعمار أن تجسِّم حضارة؛ فإذا كان الإنسان له قابلية للاستعمار فأيضًا الأرض لها قابلية للاستعمار، وكذلك الوقت الذي لا يغادر الحنين لذكريات الاستعمار الحضارية؛ لأن القابلية لحضارة الاستعمار هي استعمار حضاري. وإذ لا أحد يقبل الاستعمار؛ فإن البعض المؤثِّر يقبل حضارته ويتجسَّمها، وهذه هي القابلية لحضارة الاستعمار. ولكي لا نقبل الاستعمار علينا ألا نقبل إرثه الحضاري الذي يلغي الدين، وذلك الإرث الذي يضيِّق علىٰ دولة المؤسسات في المناطق التي استعمرها؛ لأن دخول الدين والدولة في معادلة الحضارة الثلاثية لبن نبي بعدما غادر الاستعمار، يشكل بديلًا لحضارة الاستعمار التي استعار منها بن نبي معادلته. وإذ يفقد الاستعمار إرثه الحضاري بدخول الدين والدولة؛ فإنهما يكشفان عن بنيته البدوية، فظاهره حضارة وباطنه بداوة؛ حيث إن الظاهر تعالجه دولة المؤسسات التي تتراحم مع الدين وتطوِّعه، والباطن يستكشفه الدين ويستأصله.

إن التراحم بين الدين الذي يحترم الدولة، وبين دولة المؤسسات التي تتراحم مع الدين، هو أيضًا تجسيم لحضارة، تنتصر له التنمية المركَّبة وتطلبه حثيثًا؛ حيث تقوم التنمية المركَّبة علىٰ التواصل من منطلق أن الانفصال لا يخدم التنمية المركَّبة بل يسد مسالكها؛ حيث إن التنمية المركَّبة تقف علىٰ التواصل بين الدين والعناصر الإنسانية والطبيعية والوجودية؛ بينما التنمية المختزَلة هي انفصال بين الدين وعناصره الحيوية؛ فالذي يميِّز بين التنمية المركَّبة والتنمية المحتزَلة هو الدين.

تقف التنميات الكبرىٰ علىٰ مدىٰ فهمها للدين وتوظيفه في التنمية من عدمه، وقد تنجح الدولة التي لا توظِّف الدين من منطلق قوله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً

﴿وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨]؛ حيث لا يحصل اقتصاد الخيرات الذي يفيد الفقير والمحروم، إلا بتوظيف الدين في التنمية ومشاركته لها.

صحيح أن الغرب لا يوظِّف الدين في تنميته؛ ولكن يوظِّف بعض القيم العملية التي تجعل التنمية مستديمة تفيد الأجيال. ومن وجهة أخرىٰ عجز الغرب المستعمِر عن توظيف هذه القيم الإنمائية في البلدان المستعمَرة؛ ففشل في استدامة استعماره، ليس لأنه لم يوظِّف القيم وحسب، علىٰ الرغم من أن النخب والرموز أفادت منها بخلاف العامة التي حرِمت منها؛ وإنما لأن المجتمعات التي استعمِرت تقف علىٰ دين يعلو علىٰ القيم، وليس (فكرة دينية) علىٰ شكل قيم تختزِل الدين.

لم ينجح الاستعمار في البلدان التي استعمرها؛ لأنه يقوم علىٰ التناصل (=التبرؤ وبروز شيء علىٰ حساب الآخر) بخلاف الأمة المستعمَرة التي تقف علىٰ التواصل؛ حيث إن خيانة التواصل في الداخل هي التي كانت سببًا في قدوم الاستعمار من الخارج.

إذًا، تنجح التنمية المركَّبة في ظل التواصل مع الدين؛ لأن الدين هو الشيء الذي افتقده الإنسان بعد طفولته المفطورة ويأمل في امتلاكه، وهو إن كان لا يشعر بأنه أمام شيء يخيفه إلا أنه يشعر أمام شيء يخاف منه لأنه لا يفهمه. وإن إفهام الدين لمن يخاف منه يحصل بتوظيف الدين في التنمية؛ فالتوظيف الديني في التنمية يجعل الخوف ينحسر؛ لأن التنمية تجلب السعادة، وما يسعد الإنسان لا يخيفه؛ فلماذا إذًا لا ننزع خوف الناس من الدين في نصوصه ونوظِّفه في التنمية، فيسعد الناس في ثمراته الملموسة والمحسوسة، كما أسعدهم في الحضارة العربية والإسلامية المشهورة بتواصلها بين الدين والتنمية، والمشهود لها بذكائها العملي في توظيف الدين في التنمية؟

إن التنمية المركَّبة لدىٰ الغرب تصلنا مختزَلة؛ لأنها منفصلة عن الدين في مجتمع لا يتخذ من الدين منهج حياة؛ وهذه فلسفتها. بينما التي تستورد هذه التنمية تتخذ من الدين منهج حياة؛ ما يجعل التنمية لا تنجح في مجتمعات متديِّنة. وهذا السؤال كثيرًا ما يثار: لماذا لم يحصل النجاح في تجارب إنمائية مستوردة؟ ليس لأن الإنسان

العربي والمسلم غير قادر علىٰ العطاء والبقاء؛ بل لأنه مفصول عن الدين الذي به يقدر، فقد سُلِبت منه إرادة الفعل الإنمائي وهي إردة تاريخية وحضارية؛ إذ «لا يسمي نيتشه ضعيفًا أو عبدًا من يكون الأقل قوة؛ بل ذلك الذي يكون مفصولًا عما يستطيعه، أيًا تكن قوته»[1].

إذا كانت الفكرة الدينية قد وظِّفت في النماذج الاشتراكية والليبرالية المستوردة؛ فهل حصلت تنمية بطعم الحضارة؟ إن الفكرة الدينية تعوق الإرادة الحضارية في ظل تفكيك (س، ع، ن)، وتعطِّل الإمكان الحضاري في ظل الملكية غير العادلة بين (س، ع، ن)؛ لأن الحضارة منظومة دينية مركَّبة تحتاج إلىٰ من يتركَّب معها مثل الإنسان، وليست فكرة دينية مختزَلة ومسلوبة من إرداة التركيب.

يكون الشاب نشيطًا عندما يقف علىٰ الدين ويفهمه فهمًا سليمًا، فيضفي علىٰ البيت سعادة مادية ومعنوية؛ فلماذا لا يقف علىٰ الدين ويوظِّفه في التنمية فيضفي أيضًا علىٰ المجتمع سعادة إنمائية ومعنوية؟ ذاك بيت صغير، وهذا مجتمع كبير. وهذه هي التنمية المستديمة التي تقيمها أجيال مستقيمة؛ فبالاستقامة تحصل الاستدامة في مجتمعات تتخذ من التواصل منهج حياة. وإذ يخون الإنسان منهجه؛ فإنه لا ينتهج طريقًا صحيحًا بل نراه يحصِّل الضياع مهما أفاد من الآخر.

---

(١) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط ١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص ٨٠.

ثالثًا

إعادة قراءة للمعادلة بوصفها نسقًا مفتوحًا

المعادلة الحضارية في غير سياقها الحضاري المجسَّم

تأسيسًا علىٰ ما سبق، فإن بن نبي كان يكتب في السياق الحضاري العربي والإسلامي، ومن الطبيعي أن يأتي نسق المعادلة الحضارية مفتوحًا علىٰ أكثر من احتمالات وتأويلات؛ نظرًا إلىٰ أن النسق الذي قامت عليه المعادلة في عناصرها الثلاثة لا نراه ينسجم مع السياق الحضاري العربي والإسلامي، ولا نخاله يتوجه نحو وسم النهضة أو التنمية في عناصرها الثلاثة بأنها تجسيم لحضارة.

إذا وقفنا علىٰ معادلة بن نبي الحضارية سنلفيها تجري في سياق حضاري غربي غير السياق الحضاري العربي المعهود. معادلة تقف علىٰ أن التحضُّر إما أن يكون ليبراليًا بعنصر الإنسان أو ماركسيًا بعنصر الأرض؛ بينما استُبعِد عنصر الدين من المعادلة بوصفه عنصرًا ثابتًا نراه يعد تجسيمًا أولَ للحضارة العربية والإسلامية بخلاف غيرها؛ فالدين أتىٰ مجرد فكرة علىٰ هامش المعادلة. وإذْ خرج الدين من البداوة، فإن استبدال الفكرة الدينية الهامشية به في المعادلة، من قبل النخبة، قد يضفىٰ عليه مسحة حضارية عبر فكرته المختزَلة وليس منظومته المركَّبة، لا سيما أن بعض النخبة في عصر التنوير الأوروبي قد وقفت علىٰ أن الدين الذي توظِّفه الكنيسة هو نفسه التوظيف للممارسات القروسطوية غير الإنسانية؛ بينما مضمون الدين (فكرته) قد تكون به لمسة حضارية كما اعتقدوا، وهي نفسها القيم (=الفكرة) الموظَّفة في التنمية الرأسمالية والاشتراكية التي حافظت علىٰ المسار الحضاري التاريخي. ومن ثمَّ، تكشف المعادلة الحضارية بأن الدين البدوي ليس مشتركًا حضاريًا عالميًا؛ ولهذا استُبعِد من عناصرها الثابتة؛ ولكن فكرته (=القيم) الحضارية في مكنتها أن تجعل هذا المشترَك الحضاري ممكنًا عالميًا،

وقد ترجمتة العولمة -التي تعد المعجزة الحضارية الغربية المعاصرة- إلىٰ واقع إعجازي لا يقاوَم.

من وجهة أخرىٰ، استبعدَتِ المعادلةُ الحضاريةُ الدولةَ؛ لأن الإنسان في المجتمع الرأسمالي الحديث ينوب الدولة في تنظيم حياته الاقتصادية عبر آليات السوق من منطلق «أن الدولة يجب ألا تتدخل إطلاقًا؛ لأن السلوك الاقتصادي للأفراد هو الأساس الأفضل لحل السياسات البيئية»[1]. أما الدولة في المجتمعات الاشتراكية فهي ليست ضرورية؛ لأن الحزب هو المنظِّم للأرض. إن التأثير الغربي واضح في المعادلة الحضارية التي تقصي الدولة؛ بينما هي موروث عربي وإسلامي عريق.

علاوة علىٰ أن إقصاء الدولة من المعادلة الحضارية تشكلت معالمه من لحظة نقد بن نبي لابن خلدون الذي لم يقف، في نظره، علىٰ رؤية مستقبلية، وهو نقد لا نراه يستقيم مع مقاصد ابن خلدون التاريخية؛ إلا أن الجابري يقول: «لقد تحدث ابن خلدون عن كل شيء إلا عن المستقبل، وحتىٰ قضايا (الحاضر) التي تحدث عنها لم يكن يهمه منها إلا ما كان لها من دلالة بالنسبة إلىٰ الماضي، أما المستقبل فلقد كان غائبًا تمامًا عن مجال اهتمامه؛ إذ لا نجد له أي أثر في تفكيره، لا علىٰ شكل حلم فلسفي ولا علىٰ شكل دعوة إصلاحية ولا علىٰ صورة موعظة أو عبرة. ولم يكن هذا الموقف منه من غير وعي؛ بل لقد فعل ذلك لأن هدفه كان تشييد نظرية في المجتمع العربي تصلح لتفسير تاريخه وتصحيح معرفة الناس بهذا التاريخ، وكان يرىٰ أن هذا هو ما يميز فعلًا عمله الجديد عن سائر علوم عصره. لقد كان اهتمامه منصرفًا إلىٰ الممكن الذي حصل، لا إلىٰ الممكن الذي سيحصل»[2].

إن التأثير الاشتراكي واضح في تثبيت عنصر الأرض (المادة أو التراب) في المعادلة الحضارية؛ إذ كيف لبن نبي أن يضع معادلته في وقت لم يكن للمسلم أرض بحكم الاستعمار؛ ولكن كانت الاشتراكية في أوجها؟ وأنّىٰ له أن يضع الإنسان في معادلته الحضارية بينما الإنسان العربي لم يكن حاضرًا بأفعاله وأعماله؛ بينما الحاضر

(١) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م)، ص ٣٩٦.

الفاعل هو الإنسان الغربي المستعمِر. من أين استوحىٰ بن نبي عناصر المعادلة؟

لقد تواضع بن نبي علىٰ ثلاثة عناصر حضارية في فترة الاستعمار البدوية؛ فلمن كان يوجِّه خطابه؟ ولمن كان يكتب إذًا؟ هل كان يكتب بن نبي للعامة؟ كان يخاطب العامة في محاضراته لا سيما الدمشقية التي كانت عبارة عن محاضرات عامة؛ ولكن كان يخاطب النخبة في كتاباته الخاصة. إذ نلفيه في محاضراته العامة يدلف الدين بشكل مباشر كما هو واضح في كتابه (مجالس دمشق)؛ إلا أنه في كتاباته الخاصة كان يتوجه نحو اختزال الدين في فكرة؛ حتىٰ إن (الصبغة الدينية) لدىٰ ابن خلدون تعد أكثر وضوحًا وشفافية من الفكرة الدينية التي يمكن أن تبتلعها الإيديولوجيات الإنمائية الكبرىٰ، وتغير من مسارها الإنساني والحضاري كما حدث مع النماذج الإنمائية التي اتبعتها الدول العربية والإسلامية الحديثة.

إن مخاطبة العامة تفترِض إدراج الدين والدولة في المعادلة الحضارية بوصفهما عنصرين ثابتين غير هامشيين؛ حيث إن العامة بحاجة إلىٰ دولة تعينها علىٰ استرداد حقوقها، ودين يشجعها علىٰ أداء واجباتها؛ بينما النخبة يمكنها أن تعيش من غير دين كما في الماركسية، ومن غير دولة كما في الليبرالية؛ حيث إن النخبة في العالم العربي والإسلامي تكاد تتوزَّع علىٰ هاتين الإيديولوجيتين فلا تبرحهما إلا للمصلحة الخاصة. إن العامة لم تعد جاهلة، ولم تعد تُخدَع بالدين المصلحي أفيون الشعوب كما كان يرىٰ ماركس. إن العامة صارت متعلمة لكن تخدعها النخبة الضعيفة التي لم تعد تقول الحقيقة كونها مخدَّرة بأفيون السلطة.

هل كان بن نبي في معادلته يراهن علىٰ النخبة؟ وإلا لماذا يستبعد الدين من المعادلة ويختزله في فكرة هامشية تتناسب مع فهم النخبة لها، وهي من تتخذها مركَّبًا كونها صانعة القرار؛ بينما لا تفقهها العامة التي لا تشارك في صناعة القرار؟ كذلك بإيراده عنصر الأرض في المعادلة فلا شك في أنه كان يخاطب السلطة؛ فالإنسان في معادلة بن نبي اخُتزِل في النخبة التي ترضيها الفكرة الدينية المختزِلة للدين، كما اختزِل في السلطة التي تستهويها المادة أو الشيء الذي لا يصنع دولة مؤسسات، في حين بقيت فكرة القابلية للاستعمار لصيقة بالعامة في الوقت الذي بقيت فيه المعادلة الحضارية تخاطب النخبة. إن ما يجلب الاستعمار من وجهة نظر المعادلة الحضارية هم العامة؛

ولهذا استبعِد الدين من المعادلة، وفي استبعاد الدين استبعاد للعامة التي لا تمتلك غيره؛ فإذا همِّش الدين همِّشت هي الأخرىٰ. وإن ما يجلب الحضارة من منظور المعادلة الحضارية هما النخبة والسلطة؛ وهذا يتوافق مع السياق الحضاري الغربي الذي يرفض توظيف الدين في التنمية؛ حيث من الطبيعي أن يكون للنخبة قابلية للتحضُّر.

لكن هل يستقيم فعل السلطة بوصفها إنسانًا في المعادلة، في ظل إقصاء الدين والدولة من المعادلة نفسها؟ حيث إن السلطة هي نفسها من تقصي الدولة من منطلق أننا «عندما نفكر علىٰ أساس واقعي، لا تجريدي، نجد، في مكان الدولة، بعض أناس لديهم من السلطة أكثر مما لمعظم الناس منها، وهكذا فإن تمجيد الدولة ينقلب، في الحقيقة، إلىٰ تمجيد للأقلية الحاكمة»[1]. في هذه الحالة المختزَلة، فإن السلطة التي لا تقف علىٰ دولة مؤسسات تتراحم مع الدين، تكون قد جمعت بين القابلية للاستعمار لمّا تقمع العامة نظرًا إلىٰ أن الاستعمار ذو وظيفة قمعية، وبين القابلية للتحضُّر عندما تغرِّب السلطةُ النخبةَ بوسائل تعليمية حضارية؛ ما يؤدي بالسلطة إلىٰ استبعاد العامة من الدين وفي ذلك قابلية للاستعمار وللادين وللتخلف؛ ومن ثَمَّ اختزال الدين في فكرة من قِبل النخبة بحيث تتوجه بها نحو القابلية للتحضُّر؛ أي نحو الوقوف علىٰ معادلة حضارية غربية لا تقف علىٰ دين. إن عدم إدراج العامة في المعادلة الحضارية بعدم إدارج دينها الذي تمتلكه، بات يعني عدم عودة الدين للمشاركة في الحضارة والتنمية في السياق العربي والإسلامي؛ ومن ثَمَّ ستظل العامة ملكًا للنخبة التي تتحكَّم في مصير الإنسان، وللسلطة التي تتحكَّم في مصير الأرض.

إذا افترضنا أن العامة هي أيضًا المقصود بها ذلك الإنسان في المعادلة الحضارية، فإنها تصبح لها مكانة إذا هي أقصت الدين من حياتها الإنمائية كما يحصل مع العامة في الغرب التي تشارك النخبة والسلطة في اللاتوظيف الديني في التنمية. بمعنىٰ أن العامة في العالم العربي والإسلامي يمكن أن تنخرط في الحضارة التي لا تقف علىٰ دين إذا تخلت عن دينها، وأن تتغيَّر نظرة النخبة لها إذا تخلت عن التوظيف الديني في التنمية.

(١) برتراند راسل، **السلطة والفرد**، ترجمة شهر الحمود، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١م)، ص١٤٢.

ولأن أفعال العامة لصيقة بالبداوة؛ فلا يمكن أن تكون العامة عنصرًا حضاريًا رئيسًا في المعادلة الحضارية. إن الإنسان المتحضِّر في المعادلة ليس بالضرورة هو من العامة البدوية إنما هو من النخبة المتحضِّرة؛ النخبة التي تقبل الدين باعتباره فكرة مختزَلة فيها نظر ومراجعة للدين نفسه بآليات الغرب المتحضِّرة، وبما يتناسب مع منطق الحضارة الغالب؛ بينما «المعطىٰ الديني يكشف عن أعمق معانيه عندما يؤخذ علىٰ صعيد مرجعيته الخاص به، لا عندما يختزل إلىٰ أحد أوجهه الثانوية، أو إلىٰ أحد سياقاته»[1].

كما أن الأرض أو الشيء أو المادة لا يمكن للنخبة أن تتحكَّم فيها وتفيد منها بلْه العامة؛ لأن الأرض في المعادلة علامة علىٰ وجود السلطة؛ فوراء كل أرض سلطة. وكلما تخلفت الأرض كانت السلطة من غير دولة مؤسسات. وكي تُكبَح جماح السلطة والنخبة يفترَض دخول العامة؛ حيث إن دخولها لا يكون إلا بدخول الدين بوصفه عنصرًا ثابتًا في المعادلة الحضارية إلىٰ جانب دولة المؤسسات التي تتراحم مع الدين؛ إذ «تُغنم السلطة من خلال تملك الثروة لا توزيعها؛ والحكم يضمنه القسر المادي الصُّراح وليس مجرد الإقناع؛ كما أن الدولة هي الضامن الأخير للسلطة»[2].

يقف الإنسان في المعادلة الحضارية بوصفه علامة علىٰ أن النخبة تتحضَّر بالمعرفة، والأرض علامة علىٰ أن السلطة تتحضَّر بالشيء. وكأن المعادلة الحضارية معرفة وشيء، وهو المنطق نفسه الذي تقوم عليه الحضارة الغربية؛ ما يجعل المعادلة الحضارية مادية لا تتناسب مع بيئة روحية. فالمعرفة مادية، والشيء مادي هو الآخر، وكلاهما يطلب الربح ويستثمر الوقت، ويبحث عن النجاح وفق المسالك التي تسلكها الحضارة الغربية. إذًا، المعادلة الحضارية الحالية هي معادلة مادية خالصة؛ لأن غالبية النخبة لا تستند إلىٰ الدين، في الوقت الذي تستند فيه السلطة إلىٰ الأرض.

هل يمكن استثمار الوقت بأشكال أخرىٰ إلىٰ جانب توخي الربح؟ لقد وضع بن نبي الوقت إلىٰ جانب شيئين ماديين منتجين هما: الإنسان والأرض. والإنسان إذا عدَّ

---

(١) ميرتشيا إليادة، البحث عن التاريخ والمعنىٰ في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولىٰ، ط ١ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م)، ص ٥٨.

(٢) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج ٢، ص ٢٥١.

الأرض أحد مسالكه الرئيسة إلىٰ الحضارة فسيكون ماديًا؛ ولكن إذا عدَّ الإنسان الدينَ مسلكًا آخر إلىٰ الحضارة، فإنه يخلق لديه التوازن الحضاري والبديل الحضاري كليهما. وفي غياب هذا التوازن، فإن المعادلة الحضارية تكون هي الأخرىٰ غير متوازنة؛ فأنَّىٰ لها أن تطلب الحضارة إذًا بينما الحضارة كما يقول بن نبي هي التي تلد منتجاتها.

إذًا، الدين هو شكل آخر من أشكال الربح؛ ومن ثمَّ ألا يمكن بتوظيف الدين في التنمية أن يكون الدين عنصرًا ثابتًا من عناصر الحضارة؟

من وجهة أخرىٰ، فإن مفهوم الحضارة قديم لكن مفهوم التحضُّر يعد جديدًا وهو مفهوم يحتقر الدين. وإن معادلة الحضارة لدىٰ بن نبي قد راعت هذا التحضُّر الذي يرفض الدين جملة وتفصيلًا، فاستبدله في هامش المعادلة علىٰ شكل (فكرة). إن هذا الرفض الحضاري للدين هو الذي يجعل الإنسان في المعادلة ليس هو العامة بالضرورة، وإنما المقصود بالإنسان في المعادلة هو النخبة والسلطة؛ فالعامة أقصيت بإقصاء الدين من المعادلة؛ حيث إن تهميش الدين أو جعله في الهامش علىٰ شكل فكرة هو أيضًا تهميش للعامة، وإبقاؤها تحت وصاية النخبة التي لا يعنيها الدين بقدر ما تعنيها فكرته، والتي لا تهمها العامة بقدر ما يهمها تبعيتها لها.

لم يضع بن نبي الدين بوصفه عنصرًا ثابتًا من عناصر المعادلة الحضارية؛ إذ بإدراجه للدين قد يحصل تناقض حضاري لا يصح في العقلانية الغربية؛ لأن بن نبي كان يكتب بالفرنسية، وعلىٰ الرغم من أنه كان يفكِّر في أمته عربيًا؛ إلا أن الثقافة الفرنسية الغربية حدَّدت مفاهيمه ومصطلحاته وعلىٰ رأسها التحضُّر. لقد كان لبن نبي القابلية للتحضُّر بالمفهوم الحضاري الذي حدَّده الاستعمار، ومن الطبيعي ألا يأتي الدين عنصرًا حضاريًا رئيسًا في المعادلة الحضارية، علاوة علىٰ أن حضور الدين كان سيستجلب معه الدولة؛ فلم نرَ عنصر الدولة في المعادلة الحضارية.

إن حضور الدين والدولة في المعادلة الحضارية بإمكانه تحديد ما المقصود بالإنسان والأرض في المعادلة الحضارية. الدين والدولة مرفوضان من العقلانية الغربية الحديثة بشكل يجعل الحضارة الغربية متناقضة من الداخل. الليبراليون يرفضون الدولة لأنها علامة علىٰ الاشتراكية، والاشتراكيون يرفضون الدين لأنه أفيون

الشعوب الذي تستعمله الليبرالية نفسها للدفاع عن مصالحها. إن الغرب يرفض أن تكون للدولة وظيفة اقتصادية، وهذا الرفض ذاتي؛ لأن الغرب الذي يؤمن بالنزعة الفردية يرىٰ في الدولة ذات نزعة جماعية.

ما بعد مفهوم التحضُّر بات الإنسان المتحضِّر في العالم العربي والإسلامي لا يخرج عن النخبة التي تستبعد الدين أو تحتويه بشكل من الأشكال، بما فيها السلطة التي تستبعد دولة المؤسسات التي تتراحم مع الدين. وفي استبعادهما تُستبعَد العامة؛ حيث «من الممكن لمحنة الاستبعاد والإقصاء أن تسير جنبًا إلىٰ جنب مع هبة التضمين والاحتواء»[1] اقتداءً بالإنسان الغربي المؤسسي الذي خلق لنفسه ومجتمعه قيمًا تغنيه عن الدين، ونظَّم نفسه اقتصاديًا بحيث يستغني عن الدولة. أليست هذه المعادلة الحضارية تجري في السياق الغربي وليس العربي؟ أليست المعادلة الحضارية فيها الكثير من الإيديولوجية الاستعمارية، لا سيما في فكرتها -إيديولوجيتها- الدينية؟ وكما يقول بن نبي إننا لا نشعر بالاستعمار إلا لما يحدث ضجيجًا؛ فإننا «في الحقيقة لا نعرف من الاستعمار إلا ما يمكن وصفه بـ (الاستعمار المطبق). أما النظام الفكري الذي أسس في أوروبا، وفي قلب الحداثة الأوروبية بالذات، هذا (الاستعمار المطبق)، فنحن في الغالب إما نجهله أو نتغاضىٰ عنه»[2]. أليس من هذا النظام الفكري خرجت الفكرة الليبرالية، والماركسية، والدينية؛ نظرًا إلىٰ أن «التعاليم الدينية المعاصرة هي جزء لا يتجزأ من الحداثة. تتشكل جميع الأديان وفقًا للعديد من القوىٰ، مثل: ما بعد الاستعمار، العولمة، القومية، العرقية، وتخطي الحدود القومية (تعدي القومية)»[3].

إذًا، الغرب يتعامل مع استبعاد الدين والدولة من معادلته الحضارية بشكل عقلاني،

---

(١) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨م)، ص ١٩.

(٢) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي**، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ص ٢١.

(٣) مالوري ناي، **الدين الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، ط ١ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م)، ص ٣٤٣.

يقف من الدين موقف الشر، لا سيما في حياتنا المعاصرة؛ حيث «إن الخشية من تسرب القيم الأخلاقية والمقاييس العاطفية إلىٰ التوصيات (العقلانية) التي يرفعها علماء الاقتصاد إلىٰ النواب المشرعين وإلىٰ مجالس إدارة الشركات إنما يمثل حالة من العذاب الأليم للمجتمعات الإنسانية فوق صليب الذهب والمال»[1]. فالدين جلب الألم بالكنيسة، والدولة جلبت الألم بالتحالف مع الكنيسة ثم مع الشيوعية. وإن استبعاد الدين والدولة هو استبعاد للعامة علىٰ الأقل من قبل النخبة؛ حيث الدين (الكنيسة) قام علىٰ العامة، والدولة (الشيوعية) قامت أيضًا علىٰ العامة، والنخبة هي من كانت تقف موقف النقد من الدين والدولة، ولا بدَّ بعد سقوطهما أن تسقط العامة وتحل النخبة مكانهما؛ حيث إن النخبة الليبرالية في العالم العربي والإسلامي تعادي الدولة، ومن ثَمَّ فإنها تعادي العامة؛ بينما النخبة الشيوعية تعادي الدين، ومن ثَمَّ هي تعادي العامة. وهو نفسه الإنسان (=النخبة) أو العنصر الحضاري الأول في معادلة بن نبي الحضارية في عالم عربي وإسلامي لا ينصف العامة وهي تتمسك بالدين والدولة، بخلاف معادلة الغرب الحضارية التي أنصفت العامة واعتبرتها إنسانًا بعدما تخلت عن الدين لأسباب تاريخية وحضارية؛ فهل هذا يحقق معادلة حضارية في سياقها العربي والإسلامي؟ وهل التنمية المركَّبة بوصفها تجسيمًا لحضارة والحضارة باعتبارها إيديولوجية استعمارية، يعني منطقيًا أن التنمية المركَّبة تجسيم لإيديولوجية استعمارية؟ يحصل ذلك إذا اكتفت التنمية المركَّبة بعناصر الحضارة الثلاثة التي هي إرث حضاري استعماري؛ ذلك ما سنحاجج فيه في الفصل القادم.

---

(١) جيروم كيغان، **الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة صديق محمد جوهر، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٠٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م)، ص ٢٤٩.

الفصل الثالث

المعادلة الحضارية من منظور التنمية المركَّبة أو كيف نقرأ مشروع بن نبي الحضاري؟

«كل نسق يقبل المعالجة التاريخية»[1].

هيغل

تكاد أفكار مالك بن نبي تتفجَّر من نبع واحد، هو نبع المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة. وإنَّ ما خرج من هذه المعادلة الحضارية علىٰ شكل تحليلات انفجر منها أكثر من عشرين مؤلَّفًا لبن نبي، نراه يعد إرواءً للذات القارئة المهتمة بالنهضة العربية والإسلامية؛ إلا أن هذه الذات الظامئة -من المريدين والواصفين- طامعة في الإرواء من مسافة بعيدة، ومتشوِّفة إليه في حدود التحليلات فلا نراها تتعداها إلىٰ سواها؛ لأن النبع [المعادلة الحضارية= الإنسان + أرض + وقت] في حد ذاته لا يعنيها؛ نظرًا إلىٰ أنه بعيد من أنظارها غير قريب من أبصارها، أو لأن ما يرويها يكاد يكفيها؛ حيث إن النبع ومخرجاته لديها سواء. وإذ إن عمق المعادلة الحضارية قد حجبته التحليلات العميقة لبن نبي؛ فقد باتت هي كل ما يُرىٰ وترنو إليه الأبصار. إن الذي اهتم بهذا النبع هو بن نبي نفسه؛ فمن عمقه كان يسقي حقل أفكاره الإنسانية ويتعَّهدها بالرعاية المنهجية؛ فاستحالت مشروعًا حضاريًا عملاقًا.

---

(١) هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق ناجي العونلي، ط ١ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م)، ص ٢٠.

أولًا

المعادلة الحضارية

مدخل للفهم والتشخيص والتركيب

نقف في هذا البحث علىٰ أن الحضارة تابعة لعناصرها وليست تساويها، وتتصاعد تبعًا لعناصر أخرىٰ وليست تحتويها؛ وعليه سنتعامل مع المعادلة الحضارية من منطلق إنساني إنمائي مفتوح تتركَّب فيه التوابع، وليس وفق حساب حضاري يخضع لمنطق التساوي المغلق وحسب.

إن مصطلح التبعية مصطلح يخص حقلنا الإنمائي الذي هو التنمية المركَّبة، ومن ثَمَّ تعنينا مصطلحات مثل التنمية والتبعية؛ فهي بمثابة مفاتيح لفتح مغاليق النسق المعرفي لمشروع بن نبي الحضاري؛ أما أن نبقىٰ أسرىٰ حقل بن نبي الحضاري وما تخلله من حسابات فلن نخرج من حقله المتكهرب، الذي إن احتمىٰ به المريدون أو تردَّد عليه الواصفون أو وقف عنده المتأملون، أصيبوا بشلل في التفكير وفقر في التحليل.

وإذ بدا لنا حقل بن نبي الحضاري حقلًا متكهربًا؛ فإن من يأتيه يفترَض ألا يأتيه من نسقه المغلق بل يأتيه من نسقه المفتوح، لا سيما أن «كل نسق يقبل المعالجة التاريخية»[1]. ومن عجبٍ أن ما هو مغلق لدىٰ المريدين والواصفين، نرىٰ فيه فتحات هي عند غيرنا، تكاد تكون من المغلقات غير المُفكَّر في تشخيصها، ومن ثَمَّ فقد كرَّر المريدون والواصفون أعمال بن نبي بطريقة رديئة؛ فكان حال بن نبي معهم كحال القائل: بضاعتنا المجوَّدة ردَّت إلينا رديئة.

١- اختزال المعادلة الحضارية في التحليلات: لعبة الأنساق وخداع القارئ:

إذا شاء لنا أن نأتي حقل بن نبي الحضاري في نسقه المغلق؛ فلنأتِهِ إذًا من بابه

(١) المرجع السابق، ص ٢٠.

الذي هو المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة؛ أما القفز علىٰ حقله فيحيل نسقه المغلق إلىٰ نسق مفتوح، ومن ثمَّ يكون الدخول إليه بهذه الطريقة من قبيل الفعل غير المشروع. إن ما هو مغلق عندنا -ونقصد به تحليلات بن نبي- مفتوح عند المريدين والواصفين؛ لأنه جاهز للقفز عليه والتزود منه. وما هو مغلق عند المريدين والواصفين -ونقصد به المعادلة الحضارية- هو مفتوح عندنا؛ إذ يوجد لدينا شيء اسمه الباب الذي هو نفسه المعادلة الحضارية؛ حيث نبحث عن مفتاحه الذي يؤدي بنا إلىٰ الحقل.

هناك من يتعامل مع حقل بن نبي الحضاري بأنه لا باب لديه فيقفز عليه؛ إذ هو في نظرهم حقل من غير باب يُفتَح ويُغلَق، ومن ثمَّ ليس في وسعنا أن نستكشف بأن للنسق المغلق ثغرات ظل المريديون يقفون عليها من غير أن ينتبهوا إليها؛ إلا إذا وقفنا علىٰ ثغرات النسق المفتوح المتمثل في المعادلة الحضارية. إن تحليلات بن نبي، وإنْ بدا نسقها مغلقًا، فلا شك في أنها تحليلات مركَّبة علىٰ معادلة مختزَلة. وإنَّ اختزال المعادلة في التحليلات، من قبل المريدين والواصفين، جعلها مثل التحليلات نسقًا مغلقًا.

من وجهة أخرىٰ، بقيت تحليلات بن نبي نسقًا مغلقًا؛ لأن المريدين والواصفين لم يقوموا بنقدها والإتيان بالجديد عليها؛ إذ تعاملوا مع التحليلات بالتوصيف؛ حيث يُعجَب بها الواصف فلا يكاد يرىٰ عيوب التحليلات. وما ليس له عيوب فهو مغلق في نظرهم، مثلما أن المعادلة الحضارية عندهم تعد نسقًا مغلقًا، ليس لأنهم تعاملوا معها بمعزل عن التحليلات؛ بل لأنهم تعاملوا معها بأنها جزء من التحليلات، حيث إن الجزء الذي هو المعادلة الحضارية لا يُرىٰ؛ لأنه في لا وعيهم تابع للكل المتمثل في التحليلات المغلقة النسق. وإذ تعد التحليلات عندهم مغلقة النسق كونها غير قابلة للنقد والإضافة؛ فإنها مفتوحة، أمامهم، بالقفز عليها. وإذ يعد النسق مغلقًا؛ فإنه يفتقد إلىٰ باب أو فجوة تؤدي إليه، حيث إن كل قفز ممنوع يعد عملًا غير مشروع؛ فتأتي أعمالهم غير مشروعة ولا تبشِّر بمشروع.

وإذ نقوم هنا بفصل المعادلة الحضارية عن التحليلات، لا بداعي التركيب طبعًا؛ فإننا نود أن ننسج تحليلات أخرىٰ، حيث إن لكل معادلة تحليلاتها الخاصة بها. مثل

هذا الإجراء لم يقم به المريدون والواصفون. وعليه، فإن المعادلة الحضارية بوصفها نسقًا مفتوحًا بالنسبة إلينا، هي نسق مغلق في نظر المريدين، مثلها مثل التحليلات التي وقفوا عليها باعتبارها نسقًا مغلقًا؛ نظرًا إلىٰ أن المعادلة الحضارية ذابت فيها وأضحت غير مرئية إلا من داخل التحليلات ذاتها.

لقد باتت المعادلة الحضارية نسقًا مغلقًا؛ لأنها معادلة حسابية صارمة غير قابلة للزيادة أو النقصان، علاوة علىٰ أن التحليلات حجبت عنها الرؤية، ومن ثمَّ اختُزِلت المعادلة في التحليلات واستحالت جزءًا منها. ومن هنا فإن ما هو عند غيرنا مغلق ليس به ثغرات مع أنه يحتاج إلىٰ إضافات، هو عندنا مفتوح به فجوات بحاجة إلىٰ تشخيص هفواته ومعالجة منظومته؛ حيث «إن لمفهوم النسق المفتوح قيمة منظوماتية»[1].

إذًا، لعبة النسق المغلق والنسق المفتوح تجعلنا لاعبين مختلفين عما ينتج غيرنا ويستهلك. نطلب الائتلاف ونستبعد الاختلاف. وليس بالضرورة أن نسلك الأساليب والأدوات التي سلكها الواصفون؛ لأن القواعد سوف تختلف؛ ما يجعل طريقة اللعب أيضًا تختلف. سيكون اللعب بالأنساق والأفكار والحسابات حسب منهجية دخول الحقول الفكرية من أبوابها التي بها فتحات معلومة لا يكون الدخول مشروعًا وممنهجًا إلا من داخلها وباستئذان صاحبها طبعًا؛ أما الحقل في حد ذاته فإنه مغلق، وأي قفز يجعل القافز علىٰ الحقل غير واثق من فعله في بدايته ونهايته، فلا نخاله ناجزًا في كتاباته بل نلفيه عاجزًا في تحليلاته.

إن الإفادة المشروعة من حقل بن نبي تستدعي منًّا الوقوف علىٰ بابه، وأن ندخل مما دخل هو نفسه، وأن ننطلق مما انطلق؛ فلا نبدأ من حيث انتهىٰ نظرًا إلىٰ أن مشروع بن نبي لم يكتمل ولم يحصل له الكمال. إن الذي انتهىٰ إليه بن نبي هو تحليلاته التي كان لها بداية، ويفترَض أن ننطلق من هذه البداية حتىٰ نأتي بتحليلات إضافية، لا أن نجتر التحليلات ونعيدها.

يعد مشروع بن نبي مشروعًا واحدًا، بمعنىٰ أن هناك بداية تحكم مسار عمله؛ لأن

---

(١) موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب، ص ٢٦.

بن نبي لم يكن له بدايات متنوِّعة؛ فبدايته واحدة؛ ما يجعل مشروعه واحدًا.

ننطلق من فكرة أن تحليلات بن نبي هي جزء كبير من المعادلة الحضارية وليس العكس، جزء لم يكتمل من المعادلة الحضارية غير الكاملة هي الأخرىٰ؛ ما يعني أنه ليس هناك اكتمال في المعادلة الحضارية، وما يعني، أيضًا، أن نسق المعادلة الحضارية هو نسق مفتوح بتحليلاته المغلقة النسق؛ إذ «من الممكن ألا يفصح نظرٌ تأملي أصلي عن نفسه ضمن نسقه علىٰ وجه تام، أو ألا تتفق فلسفة النسق والنسقَ نفسه»[1].

إن مَن ينطلق مِن مشروع بن نبي الذي كان يرتسم في تحليلاته التي انتهىٰ إليها، والتي هي في الغالب تكرِّر نفسها بجودة عالية وتقنية مختلفة، فإنه لا يقتدر علىٰ تفسير أعمال بن نبي تفسيرًا فيه إضافة؛ لأن النهاية لا تعبِّر عن الحقيقة؛ إذ لو عاش صاحبها لكانت له نهايات أخرىٰ. إن النهاية نهايات، نلفي فيها تحليلًا يؤدي إلىٰ تحليل آخر؛ ولكن البداية واحدة في مشروع بن نبي الحضاري من أوله إلىٰ آخره، حيث إن نهاية البداية كانت هي نفسها البداية؛ يبدأ كل مشروع بن نبي الحضاري بالمعادلة الحضارية وينتهي إليها. بمعنىٰ أن بن نبي كان يكرِّر نفسه، وهذا التكرار -علىٰ شكل تحليلات- لا تعنينا؛ بل نرىٰ أن المريدين الذين انجذبوا إلىٰ هذه التحليلات لم يضيفوا بل وصفوا. لم يضعوا لنا شيئًا جديدًا أو مختلفًا، ولم يتواضعوا عليه في كتاباتهم المتتالية؛ فكثيرا ما كانوا يقفزون في أعمالهم، فلا هم أسلسوها ولا هم سلسلوها. بل نلفيهم قد بضعوا من حقل بن نبي وتبضَّعوا لأنفسهم وليس لغيرهم؛ وهي بضاعتنا ردَّت إلينا، إذا عملنا مقايسة ضوئية بين أعمالهم وأعمال بن نبي.

نعتقد أن ندرة الإضافة إلىٰ حقل بن نبي المعرفي، تعود إلىٰ أن الواصفين كانوا يكتبون عن بن نبي بأدوات بن نبي ذاتها فكرَّروه؛ كتبوا مثله بشكل أردأ ولم يفكروا كما كان يفكِّر بشكل أنسأ، ولم يحفروا علىٰ الأفكار كما كان يحفر ويملأ فجوات غيره ممن أخذ عنهم أو نقدهم. إن لكل تفكير أدواته، تمامًا كما كان يقول بن نبي إن لكل حضارة أدواتها وهي التي تلد منتجاتها، كما قال قبله اشبنغلر: «إن لكل حضارة

---

(١) هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ص ١٥٢.

إمكاناتها الجديدة الخاصة بها للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذي ينشأ وينضج وينحل ولن يعود أبدًا»[1]. وإذا أرادت الحضارة أن تحصل بأدوات حضارة أخرىٰ فلن تحصل أبدًا، وإلا كرَّرت بعضًا منها بشكل أردأ وأسوأ؛ لأن هذه الحضارة المقلِّدة لن تعمل كما عملت الحضارة المقلَّدة وفكَّرت. ومن ثَمَّ، فإن التفكير بأدوات الآخر فيه إساءة للذات التي يريد لها صاحبها أن تتقمَّص الآخر وجدانيًا، فترهق العقل والتفكير، لا سيما إذا فشلت فيما أقبلت عليه ولم تنجح؛ وعليه «لما كان لكل حضارة أسلوبها الخاص للتفكير، فكذلك لها أيضًا رمزها الخاص بها، والذي بواسطته تنطلق بمبدئها للتقييم، إلىٰ التعبير عنه تعبيرًا منظورًا»[2].

لا يمكن أن نكتب عن مشروع بن نبي وننجح في الإفاضة فيه والإضافة إليه إذا نحن رأيناه من الداخل بعد القفز علىٰ حقله؛ لأننا إذا بدأنا بالداخل سيتملَّكنا سحر تحليلاته. إن الرؤية من الداخل تجعلنا أسرىٰ الداخل فلا يمكن أن نضيف جديدًا إلىٰ الخارج الذي ينتظرنا، لا سيما أن حقل بن نبي من الداخل ساحر بأفكاره؛ ما يجعل تكرار تحليلاته فيه شيء من السحر الذي يعجب صناع الأفكار، فيحسبون أنهم يحسنون صنعًا.

إن رؤية حقل بن نبي من الداخل لا تنقل لنا إلا ما رأت؛ لأن من يرونه من الداخل يقعون أسرىٰ الوصف، وكأن حقل بن نبي وُضِع ليوصف. وإن رؤيته من الداخل نعني بها أيضًا أن الناظرين معنيون بالثمرة وليس بالبذرة، يقطفون ولا يبذرون؛ فالذين يقطفون ولا يبذرون، لا يجدون ما يضيفون أو أنه ليس لديهم ما يقترحون من توسيع في الحقل الحضاري لبن نبي.

علاوة علىٰ أن من قفزوا علىٰ الحقل الحضاري لبن نبي اكتفوا بحمل أدوات التصوير التي تعكس الشيء ولا تنافسه، وعجزوا عن حمل أدوات الحفر؛ إذ لا بذرة لديهم يحفرون لها؛ حيث يعد حقل بن نبي، في نظرهم، نسقًا مغلقًا لا حفر فيه ولا فجوات ولا ثغرات تحتاج إلىٰ إعادة الحفر في الجوانب، ووضع الأساس لردمها

---

(١) أسوالد اشبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.)، ج ١، ص ٦٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٣٥.

والبناء عليها؛ فلمَ أداة الحفر إذًا وهم داخل مجال مغلق يستدعي الإفادة منه من غير عناء، اللهم إلا عناء القفز؟

بالطبع يخدع الكاتب قارئه عندما يكرِّر له نص بن بني، يخدعه عندما يجعله يتخذ من عمله الوصفي طريقًا لأخذ فكرة شاملة عن مشروع بن نبي الحضاري، لا سيما أن القارئ الهاوي لا يقرأ مشروع بن نبي في نصوص بن نبي نفسه بل يقرؤها في نصوص مريديه غير المحترفين. ولأن هذه النصوص تتشابه مع نصوص بن نبي في تحليلاتها، كونها اقتباسات ومقطَّعات من هذه التحليلات التي تكاد تكرِّره فلا تظهر بصمات الواصفين؛ فإن القارئ غير الجاد يرىٰ أنه لا فرق بين النصين، فيغادر بن نبي العصي علىٰ الفهم والقراءة، ويقبل علىٰ مريدي بن نبي الأوصياء علىٰ أعماله؛ أوصياء بالتفسير الذي هو أسهل علىٰ هؤلاء القراء من قراءة نص بن بني الأصلي والعصي، لا سيما «نحن الذين نصنع أخطاءنا وأوهامنا، وكثيرًا ما نجد صعوبة في اكتشاف أننا علىٰ خطأ»[1].

الوصاية ليست لأحد إلا إذا كانت وصاية قانونية، وما غير ذلك فإن تشخيص مشروع بن نبي مفتوح أيضًا أمام غير الواصفين. لقد تعلَّمنا الكثير من نصوص بن نبي، بل وفي الغالب ما كنَّا نعيد قراءتها لاستبعاد الخلوة والوحشة، فكانت تسلية لنا لما ضاع منَّا من مجد حضاري، وتحلية لما أصاب عقلنا من ركود وجحود. من نص بن نبي الكبير تعلَّمنا الكثير، ومن غيره سنعجز عن أن ننجِز، ولكن لن نكون من الواصفين ونحن نكتب عن بن بني؛ لأن الواصف معجب بمن أراد. ونحن في أثناء الكتابة عن مشروع بن نبي لا نمتلك إلا أن نضع هذا الإعجاب -وإن تملَّكنا- جانبًا؛ حتىٰ لا نكرِّره، وحتىٰ لا نقع ضحية لجودته، ويكون هو ضحية لرداءتنا. لا سيما أن مشروع بن نبي يُحيي موات الأفكار، ومن ثمَّ نأمل في أن يأتي عملنا حيًا يحيي أفكار بن نبي؛ ليس لأنها ميتة، بل لأننا أحياء.

٢- تحليلات بن نبي ميزة من صنع المعادلة الحضارية:

نعتقد أن إنجاز بن نبي الأكبر هو معادلته الحضارية التي أوجدت التحليلات

---

(١) رسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج ٢، ص ٢٦٧.

فاستحالت إعجازًا لدىٰ المريدين والواصفين؛ وعليه فإننا نتعاطىٰ مع إنجازه الذي هو المعادلة الحضارية وليس مع إعجازه المتمثل في التحليلات؛ حيث إن الإنجاز مهما كان مغلقًا عند غيرنا، فهو نسق مفتوح لأن الإنجاز يستجلب إنجازات، والفتح يأتي بفتوحات؛ بينما الإعجاز -النسق المغلق- نراه إعجازًا لا يأتي بإعجازات؛ فعجز الواصفون الذين تعاطوا مع تحليلات بن نبي المعجِزة عن الإنجاز في تحليلاتهم؛ لأن إعجاز بن نبي التحليلي هو من خيالاتهم. بينما الإنجاز المتمثل في المعادلة الحضارية، الذي حجبته التحليلات، هو ما كان يفترَض أن يكون مدار التساؤل في كتابات الواصفين والمريدين؛ لا شيء من ذلك طبعًا.

لا نتقصَّد من قولنا إننا نختزل مشروع بن نبي في معادلته؛ وإنما نقصد أن معادلته اختزِلت في تحليلاته؛ فإذا كانت معادلته هي الأصل المتفرَّع من التحليلات، فإن تحليلاته هي الفرع الأصيل في معادلته. إننا نتعامل مع الأصل الذي هو المعادلة، ونبغي من وراء ذلك أن يأتي عملنا أصيلًا؛ أما الفرع المتمثل في التحليلات فسيعيننا علىٰ فهم بن نبي في عصره؛ لأن المعادلة كانت هي الأخرىٰ بنت عصرها، وكان مع الوقت يضيف بن نبي إليها أشياء ويلمِّح إلىٰ أخرىٰ من غير أن يثبتها؛ ولكن كان يشير إليها في التحليلات. وإذ أخفىٰ المصرَّح به فإننا نعمل علىٰ استنطاقه في نقدنا للمعادلة الصامتة المغلقة لدىٰ الواصفين؛ أما التحليلات فقد قال فيها بن نبي كل شيء، ومن ثمَّ لا يعنينا العمل الناطق المفتوح بالنسبة إلينا والمغلق بالنسبة إلىٰ غيرنا؛ ولكن يشغلنا الفعل الصامت المغلق، نستنطقه حتىٰ يصير فعلًا مفتوحًا، ومن ثمَّ «أن نتمثل كل موضوع وكيان بوصفهما مغلقين، يفضي إلىٰ رؤية للعالم تصنيفية وتحليلية واختزالية وسببية وخطية»[1].

إن التحليلات هي ملك لمالك فيها تصوراته ومرجعيته ومعاناته، وسجنه المعنوي أيضًا؛ أما المعادلة فتخصنا وهي ملك لنا؛ لأن فيها الإنسان الذي هو أنت وأنا، والأرض التي تتحكَّم في مصيرنا، والوقت الذي هو عصرنا. ومن حقنا أن ننظر إلىٰ هذه المعادلة الحضارية بالملكية وبالشكل الذي نعتقد أنه الأفضل كما اعتقد بن نبي في كمالها في تحليلاته. ولهذا إذا أخذنا بالتحليلات وانطلقنا منها فسنعتقد في

(١) موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب، ص ٢٦.

كمال المعادلة الحضارية؛ فلا نأتي جديدًا أو نذهب بعيدًا. وإذا لم نعتقد في كمال المعادلة الحضارية وانطلقنا منها ومن كونها ناقصة تتخلَّلها فجوات وثغرات؛ فستكون لنا تحليلاتنا الخاصة بنا في إطار حقلنا الذي هو التنمية المركَّبة.

ما هو صحيح عند بن نبي في تحليلاته فيه شيء من عدم الصحة عندنا إذا استكشفنا ثغرات في المعادلة الحضارية، وما هو صحيح عندنا يكون خاطئًا لدىٰ غيرنا. وهذا هو الإنجاز، أن نختلف مع السابق لنأتلف مع اللاحق؛ إذ إن كل ائتلاف يختزن بداخله اختلافًا؛ وهو اختلاف تلازم وليس اختلاف تناقض، ومن ثمَّ لا نتناقض مع بن نبي بل نتلازم معه؛ نتلازم عندما ننطلق من غير تسليم مطلق بصحَّة معادلته الحضارية حتىٰ لا نكون أسرىٰ تحليلاته، وألا نتعامل معها بأنها إنجاز مطلق أشبه بالإعجاز، وإلا عجزنا عن الوصول إلىٰ هذا الإنجاز الذي ترجمه الواصفون إلىٰ إعجاز ظهر في كتاباتهم وتحليلاتهم. إن الأعمال الحضارية الكبرىٰ بحاجة إلىٰ من يحييها بأدوات نقدية حيَّة وفاعلة، لا سيما أن «الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي»[1].

إذًا، إنجاز بن نبي هو المعادلة الحضارية وهي ما تعنينا؛ أما التحليلات التي وصلت إلىٰ ما يزيد من عشرين مؤلَّفا لبن نبي، فإننا نتعامل معها بأنها وليدة هذا الإنجاز؛ فهي تحصيل حاصل، هو ملك لبن نبي نفسه. إن الذي بدأ أولًا هو ما يعنينا؛ لأن الإبداع هو أن يكون الشيء أولًا. هذا (الشيء أولًا) هو ما يشغلنا. أما أن يكون الشيء آخِرًا، وننطلق منه؛ فإنه يؤخرنا ولا يقدمنا.

نتوخىٰ من هذا الإنجاز في المعادلة الحضارية أن يعيننا علىٰ الإنجاز أيضًا بنقد المعادلة الحضارية، وأن ينسج لنا تحليلات مختلفة لا تكرِّر تحليلات بن نبي المختلفة. إننا ننطلق من نقد المعادلة الحضارية التي هي إنجازه لنتحرَّر من تحليلاته التي هي إعجازه.

---

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م)، ص ٣٧٤.

٣- المعادلة الحضارية بوصفها بوابة الحقل الحضاري: التحليلات بذرة تُستثمَر وليست ثمرة تُستهلَك:

إذا نظرنا إلىٰ حقل بن نبي الحضاري من الخارج؛ فأنَّىٰ لنا ننفذ إلىٰ الداخل؟ بالطبع يوجد باب يفصل ما بين الداخل والخارج الذي هو المعادلة الحضارية؛ حيث إن الدخول منه أفضل من القفز علىٰ الحقل. كما يوجد حقول أخرىٰ تغنينا عن القفز علىٰ حقل بن نبي الحضاري، لا سيما إذا وجدنا في حقلنا المعرفي المتمثل في التنمية المركَّبة ما قد يغني حقل بن نبي المعرفي ويثريه. ومن ثمَّ، فإننا نتعامل مع حقل بن نبي ليس لأننا بحاجة إليه؛ بل لأنه بحاجة إلىٰ حقلنا لتطوير بعض النقائص في حقله؛ ولهذا يلزمنا ونحن الواثقون من حقلنا أن ندخل حقله من الباب، فنبدأ بمعاينته من أصوله ومداخله؛ إذ ليس هناك ما يدعونا إلىٰ القفز علىٰ حقله إذا كانت بذور حقله التي هي عناصر معادلته بحاجة إلىٰ تربة حقلنا.

من وجهة أخرىٰ، إن الدخول من الباب يضمن الخروج منه أيضًا بكل ثقة، والعودة المشروعة إليه متىٰ شئنا؛ أما القفز علىٰ الحقل فلا يضمن الخروج من الباب، لا سيما أن القافز لا يحمل أدوات تثقله؛ لأن القفز علىٰ الحقل في الغالب يكون بأدوات تجعل القافز خفيفًا علىٰ نفسه لما تريحه، ثقيلًا علىٰ الحقل لما تستنزفه؛ فأتىٰ القافزون خفافًا علىٰ الحقل كونهم يصفونه بأدوات التصوير الخفيفة، وهي أدوات لا تتناسب مع طبيعة الحقل ووظيفته؛ فمن يصوِّر كمن يصف، وهذا هو حال الواصفين وبعض الأكاديميين الذين تعاطوا مع حقل بن نبي الفكري؛ حيث نقلوا لنا الصورة من غير حس ولا روح.

أما الذي يحفر في حقل بن نبي فلا شك في أنه سيضيف. قد يعجز في حالات ولكن في النهاية سيُنجِز، حتىٰ معادلة بن نبي الحضارية التي تعنينا في بحثنا هذا، تعكس طبيعة ما يريده بن نبي من مريديه ونقاده: إنسان يَظفِر، وأرض تُحفَر، ووقت يُستثمَر. وإذ نحن وغيرنا هم المقصودون بالإنسان في المعادلة الحضارية، فأعمال بن نبي هي الحقل أو الأرض، والوقت كفيل بإخراج الإنجاز إلىٰ الوجود. فمن دون اعتبار الوقت واحترامه سيظل إنجاز بن نبي من قبيل الإعجاز؛ وإلا جاء الواصفون أشبه بأعجاز نخل خاوية.

إن التعاطي مع أعمال بن نبي الفكرية قد تتوجَّه بنا نحو الإنجاز والإضافة إذا انطلقنا من إنجازه الأكبر المتمثل في المعادلة الحضارية، ودخلنا الحقل من بابه؛ حيث إن إنجازه لا يكمن في تحليلاته، بل نرىٰ أن التحليلات قد جعلت الإنجاز الذي هو المعادلة الحضارية بمثابة الإعجاز لدىٰ المريدين والواصفين. تحليلات بن نبي يمكن نقد نسقها المغلق إذا نحن دخلنا من الباب وحينها تكون قد استحالت نسقًا مفتوحًا؛ حيث إن المعادلة الحضارية هي باب مشروع بن نبي الحضاري التي من غيرها نعجز عن أن نتعاطىٰ بمشروعية مع حقله المعرفي.

المعادلة الحضارية باب مشروع للشروع في التعاطي مع المشروع الحضاري لبن نبي، وهي أيضًا بابنا الذي يفضي بنا إلىٰ حقله؛ ولو أنها كانت هي الباب لدىٰ غيرنا لكان الواصفون قد بدأوا أعمال بن نبي منها ليطلبوا تغيير الباب بحكم الوقت وتجديده للحفاظ علىٰ عراقة الحقل. لقد ذهب الواصفون إلىٰ الحقل، ولكن لم يدخلوا من الباب غير المرئي بل نراهم قفزوا فما فازوا بالثمرة؛ لأن في القفز سرعة وترقُّبًا وغنيمة في حجم هزيمة، بينما الذي يدخل من الباب فأمامه الثقة بنفسه كإنسان، ومن ثمَّ يسهل عليه الإحاطة المتأنية بالحقل؛ لأنه غير مستعجل وغير متردِّد يترقب.

من يدخل الحقل من بابه الذي هو المعادلة الحضارية، سيلفي نفسه أمام عناصر المعادلة نفسها، وهو قد تجاوز الباب إلىٰ الحقل المتمثل في التحليلات للبحث عن عناصر أخرىٰ غير بارزة وغير مرئية؛ ينقلها ليبذرها في حلقه المعرفي بداعي الإفادة منها وتجديد تربتها.

وعليه، نختلف مع المريدين والواصفين لمشروع بن نبي الحضاري. إن أول الاختلاف يكون مع المريدين ممن تعاطوا مع مشروع بن نبي بأن نسقه مغلق لا سيما في المعادلة الحضارية؛ فهو مغلق في نظرهم لأنهم اكتفوا في أعمالهم بالوصف والرصف، وليس بالتحليل والتفعيل؛ ثاني الاختلاف أننا نقف علىٰ تحليلات بن نبي بوصفها صناعة معادلة حضارية، وإن معادلته هي صناعة ملاحظة وتفكير وخبرة، فمن غير هذه المعادلة الحضارية ما حصلت هذه التحليلات التي تكرَّرت تكرارًا مبدعًا في جلِّ مؤلَّفات بن نبي؛ حيث كان كتاب (شروط النهضة) الذي استضاف المعادلة

الحضارية قد أضاف له بن نبي مؤلَّفات لاحقات تكاد تكرِّر نفسها، ومن ثمَّ فإننا لا نركِّز علىٰ التأخير المتمثل في التحليلات، وإنما نستند إلىٰ التبكير المتمثل في المعادلة الحضارية؛ **ثالث الاختلاف** أننا ننطلق من أن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة ليست عملًا أصيلًا، مثلما كانت العصبية عملًا أصيلًا لدىٰ ابن خلدون ترجع إلىٰ جذور تاريخية وبيئية. صحيح أن المعادلة الحضارية هي نتيجة ملاحظة وتفكير وخبرة؛ ولكن هي أيضًا ملاحظة ما حصل في المجتمع الأوروبي، ونتيجة خبرة بيئية غربية، كما أنها أتت نتيجة تفكير في واقع العالم العربي والإسلامي؛ تفكير عكسته طبيعة البيئة الغالبة التي عاش في كنفها بن نبي ردحًا من الزمن.

لا نتعامل مع تحليلات بن نبي بوصفها نسقًا مغلقًا غير قابل للرصد والنقد؛ لأن هذه التحليلات مصنوعة وموقوفة علىٰ معادلة حضارية صانعة وليست مانعة. وإذا كان الحال هكذا، فإن التحليلات هي نسق مفتوح اكتسب انفتاحيته من نسق مفتوح متمثل في المعادلة الحضارية. كما أن المعادلة الحضارية هي نتيجة ملاحظة وتفكير وخبرة؛ أما التحليلات فهي انعكاس للملاحظة. هذه الملاحظة اقتصرت علىٰ زاوية تاريخية غالبة، ولهذا نلفي بن نبي مزدوجًا في مشروعه الحضاري؛ معادلة ذات مرجعية غربية في سياقها الليبرالي والماركسي كما سنرىٰ، وتحليلات ذات مرجعية إسلامية وعربية كما يظهر للقراء والمريدين؛ فهل مشروع بن نبي في معادلته الحضارية وتحليلاته هو مشروع متناقض؟

تكون النظرية صحيحة إذا خلت من التناقض، علىٰ الرغم من الانتقادات التي قد تطالها ولا تغتالها؛ انتقادات تريد أن تضيف لا أن تهدم، تردم الفجوات لاستواء البناء عليها. وبما أننا في عملنا هذا لا نهدم؛ فإننا نستبعد التناقض في مشروع بن نبي الحضاري، وإنما نعد نسق مشروعه الحضاري نسقًا مفتوحًا يجعلنا نقف علىٰ ثغراته وفجواته، لا سيما في المعادلة الحضارية التي تعنينا أكثر من التحليلات طبعًا.

سنقف علىٰ المعادلة الحضارية بوصفها ثلاث كلمات من غير تحليلات، ومن ثمَّ ستكون لنا تحليلاتنا الخاصة بنا. إذًا، المعادلة الحضارية بوصفها بذرة أثمرت في حقل بن نبي المعرفي، سنتعاطىٰ معها من داخل حقلنا الذي هو التنمية المركَّبة. وهذا لا يعني أن المعادلة الحضارية ستجعلنا نغترف من تحليلات بن نبي، بل إننا سنقف

علىٰ المعادلة الحضارية ليس في عناصرها الثلاثة وحسب، التي يعدها الواصفون مكتملة؛ بل سنقف، أيضًا، علىٰ ثغراتها وفجواتها، ومن ثَمَّ فإنه من الطبيعي ألا نكرِّر بن نبي في تحليلاته؛ لأننا نود أن نملأ هذه الفجوات حتىٰ لا نقع فيها كما وقع فيها الواصفون فلم يخرجوا منها.

إن الانطلاق من المعادلة الحضارية في ثغراتها وفجواتها، سيحوِّل المعادلة إلىٰ نص كبير من غير أن يكرِّر نص بن نبي نفسه، بل يطمع في أن يضيف له ويحرِّره من ضيق المعادلة في القرن الحادي والعشرين. إن بن نبي كتب في قرن خلا، ونحن نكتب في قرن جلا، ومن الطبيعي أن الرؤىٰ تختلف لتأتلف؛ لأن عناصر الاختلاف موجودة وهي نفسها المشروع الحضاري العربي والإسلامي الذي يشغلنا جميعًا؛ أما كيف نريده فذلك ما نختلف فيه، سواء بالتفسير الذي هو أعلىٰ درجات الفهم، أم بالتأويل الذي هو الكذب الخفي غير المقصود، والذي قد نُتَّهم به إذا نحن حدنا علىٰ خط الواصفين. وإذا نلنا الرضا، سواء بالقبول أم بالنقد، فهو تأويل منَّا ليس في مرتبة الكذب الخفي، بل قد يراه البعض صدقًا صريحًا هو أقرب إلىٰ الفهم والتفسير بطريقة لا تجعلنا نعتمد علىٰ حقل بن نبي الحضاري، بل نسلك طريقة مختلفة تجعل حقل بن نبي الحضاري يثمر وينضج بالإفادة من حقلنا الذي هو التنمية المركَّبة.

إن الكثير ممن كتب عن بن نبي قد توقف عند الثمرة؛ أي عند نتائج أعماله التي صنعتها التحليلات، فيكون الإعجاب من هذا المنطلق؛ إذ لا تعنيهم البذرة أو الشيء الذي كان أولًا. إن ما يعنينا هو البذرة نفسها؛ أي البداية التي هي ذاتها المعادلة الحضارية، وليس الثمرة المتمثلة في النتيجة التي هي نفسها التحليلات. إننا نطمع في البذرة فنجتهد في طريقة استعمالها واستثمارها في حقلنا (التنمية المركَّبة)؛ حتىٰ تحصل لنا نتائج ليست بالضرورة هي نتائح بن نبي وتحليلاته؛ لا لننفصل عنه بل لنتواصل معه. أما إذا انطلقنا من النتيجة، أي تحليلاته، فسنكون عالة علىٰ مشروعه الحضاري؛ فلا نكون أضفنا له ولا هو أضاف لنا، لا سيما أن في ظل الفشل يحدث افتراق، ويتوقف المعجَب في منتصف الطريق؛ لأن الانطلاق لم تكن مسيرته مؤثِّرة بل جاءت مفسِّرة.

٤- عناصر المعادلة الحضارية باعتبارها بذورًا للاختبار في حقل التنمية المركَّبة: الانتقال لأجل التواصل:

نـنقل البذرة التي هي المعادلة الحضارية إلىٰ حقلنا (التنمية المركَّبة) للمعاينة والتأكد من أنها تصلح للعطاء في حقلنا والصمود في تربته. نختبرها إن كانت تتسع لحقلنا أم يضيق بها؛ إذ سنضيف إلىٰ جانبها بذورًا أخرىٰ بحكم التطور الحاصل في الوقت. وكلما كان حقلنا الإنمائي المركَّب يتطور علىٰ شكل ثمرة ناضجة تتناسب مع طبيعة الحقل وما يشترطه من منافس، فيعني أن حقلنا هو تجسيم لحضارة؛ لأن الحضارة تعني أن المنافسة بدأت تؤتي أكلها؛ حيث سيتبيَّن لنا أن بذور بن نبي كما جاءت في المعادلة الحضارية ليست كافية لأن تكون تجسيمًا لحضارة؛ لأنها عناصر غير قادرة بمفردها علىٰ المنافسة؛ لأن الثمرة لم تحصل علىٰ شكل نهضة وحضارة، لا سيما أن العالم العربي والإسلامي لا يزال يجتر بداوته في ظل العناصر الحضارية الثلاثة: الإنسان والأرض والوقت.

إذًا، سنمتحن المعادلة الحضارية في حقلنا (التنمية المركَّبة) كما جاءت في مؤلفينا السابقين (الدينامية والمسالك)، ولسنا معنيين بأن نشتغل في حقل بن نبي نفسه؛ بل نشتغل ببذوره التي هي عناصر المعادلة، ولا تعنينا ثماره المتمثلة في تحليلاته التي هي حقله؛ وإنما تعنينا ثمار بذرته كما ستأتي في حقلنا؛ فنحن بعملنا هذا ننسج خيوط التفاهم مع مشروع بن نبي، من أجل أن نبسط بساط التواصل معه.

لمزيد من التوضيح، تقف التنمية المركَّبة التي هي حقلنا المعرفي علىٰ دولة ودين لتحصيل التركيب الإنساني والإنمائي إلىٰ جانب عناصر المعادلة الحضارية الثلاثة: الإنسان والأرض والوقت، كما أكدنا علىٰ ذلك في كتابنا (المسالك). ولما نقلنا عناصر المعادلة الحضارية باعتبارها بذورًا إلىٰ حقلنا وجدنا أنها غير كافية لإنضاج حقلنا إذا ما نحن اكتفينا بالبذور الثلاثة: الإنسان والأرض والوقت، بوصفها تجسيمًا لحضارة؛ ولهذا أضفنا بذرتي (الدين والدولة) إلىٰ البذور الحضارية الثلاث؛ لأن الدين والدولة عناصر ثابتة في تربة الحضارة العربية والإسلامية، ومن غيرها لا تكون التنمية تجسيمًا لحضارة.

عندما نقف علىٰ حقل بن نبي الحضاري؛ فإننا نبغي من وراء ذلك الوقوف علىٰ

الطريقة التي كان يبذر بها بن نبي حقله؛ كيف أثمرت البذور ونضجت؟ وهل بعض من هذه البذور هي صالحة للإثمار في حقلنا مثلًا؟ ومن ثمَّ تعنينا بذور حقله وليس الحقل نفسه، ما دام لنا حقل يسع هذه البذور ويعتني بها، لا سيما بذرة الإنسان؛ حيث نرىٰ أن تربة حقلنا بإمكانها أن تجعل هذه البذرة تتكاثر وتتعدد، علاوة علىٰ بذور أخرىٰ مثل الدين والدولة التي لم تؤتِ أكلها في حقل بن نبي الحضاري؛ لأن التربة لم تكن مهيأة لها، ومن ثمَّ سنهيئ لها تربة في حقلنا تجعلها أكثر نماءً وبروزًا. قد يحصل اختلاف بين حقلنا الإنمائي وحقل بن نبي الحضاري؛ إلا أنه اختلاف تلازم وليس اختلاف تناقض. إننا نتلازم مع بن نبي عندما نفيد من بعض حقله، لا أن نستعير الحقل كله أو نكون خادمين لديه وعالة عليه؛ وإلا فهذا هو التناقض عينه.

نختلف مع بن نبي في حدود التلازم؛ نلزمه عندما نأخذ منه بعض البذور التي بذرت في حقله؛ لأنها مجايلة لحقلنا ووقتنا مثل الإنسان، ونختلف معه عندما نترك البذور الأخرىٰ، ليس لأننا أهملناها؛ وإنما نراها قد نضجت في حقلها، سواء في المعادلة أم التحليلات، مثل: الأرض والوقت. ومن ثمَّ، فإن أخذ البذور وترك الأخرىٰ معناه أن الاشتغال سيكون في حقل آخر هو حقلنا الإنمائي المركَّب وليس حقل بن نبي نفسه؛ وإلا بقينا في حقله نستهلكه ونصفه؛ فلا نحفر بل نصوِّر كما فعل الواصفون.

لم تنافس حقل بن نبي الحضاري حقول معرفية أخرىٰ، ولم تقف علىٰ فجواته وثغراته؛ فأتت رديئة بالقياس إلىٰ جودة حقل بن نبي الحضاري؛ لأن من يشتغل في حقل بن نبي فهو يشتغل في الماضي فلا يحترم الوقت ولا يكون في عمله مجايلًا للمعادلة الحضارية في عنصر الوقت. ومن يفيد من بن نبي في حقله -لا في حقل بن نبي نفسه- يفترَض أن يشتغل في الحاضر والمستقبل؛ فيحترم الوقت الذي هو عنصر حضاري حيوي من عناصر المعادلة الحضارية.

إذا اشتغلنا في حقل بن نبي الحضاري، سنضطر إلىٰ استعمال بذوره كلها، فهي مثمرة في حقلها فلا نترك منها شيئًا. وقد لا تسع تربتها، بحكم ماضيها، بذورًا أخرىٰ يستدعيها المستقبل مثل بذرتي (الدين والدولة). وإذا أخذنا بهذا المنطق في التعامل مع معادلة بن نبي الحضارية علىٰ مستوىٰ الرؤية، تكون الأمور واضحة أمامنا

علىٰ مستوىٰ المنهج. نتعامل مع بن نبي بأنه غادر، ومن ثمَّ هو بحاجة إلينا؛ وهذه رؤيتنا.

إن معادلة بن نبي الحضارية حاضرة علىٰ مستوىٰ الرؤية والمنهج؛ لكن في حقل آخر هو حقل التنمية المركَّبة؛ معنىٰ هذا أن حقل بن نبي أو تحليله الحضاري لا يعنينا إلا ما استدعته الحاجة المعرفية والخبرة التاريخية التي يتميَّز بها هذا الحقل. ما يعنينا هو بذرته أي معادلته الحضارية، لا سيما بذرة الإنسان أو بذور أخرىٰ أثمرت ولم تنضج. نأخذ هذه البذور ونختبر صلاحيتها في حقلنا (التنمية المركَّبة)؛ حيث إن حقل بن نبي هو تحليلاته، وبذرة حقله هي معادلته الحضارية؛ بينما حقلنا هو التنمية المركَّبة.

عندما نقوم بعملية الحفر في حقل بن نبي الحضاري ما من شك في أننا سنقف علىٰ بذور لم تنضج، علىٰ الرغم من أنها تتوزَّع علىٰ مناطق مختلفة؛ ما يجعل عملية الحفر عصيَّة؛ لأن الرواسب العالقة بها هي التي جعلتها عصيَّة غير واضحة المعالم ومشتَّتة الاتجاهات. تتمثل هذه الرواسب في (الفكرة الدينية) التي تؤثر في بذرة الإنسان؛ فلا تكون ثمرة ناضجة في الحقل إلا بأشكال متفاوتة، فتجعل حفرنا حفرًا متباينًا هو الآخر. وهذه مهمة الرصد التي تعقَّد من وظيفة النقد. ومع هذا، فإن كل من يبذر يُثمِر؛ ولكن إذا لم نحفر لمعاينة البذرة والإضافة عليها أو استبدال أخرىٰ أكثر عطاء بها - كما فعل بن نبي مع السابقين ممن نقدهم- فإن الثمرة لا تكون ناضجة. إنَّ حفرنا لمعاينتها ونقلها لحقل آخر قد يحقق لها النضج بشكل مختلف.

إذًا، الذين تناولوا مشروع بن نبي الحضاري لم يحفروا كما حفر بن نبي حقول غيره، بل بقوا في حقلهم يطلبون إغناءه بمحتويات حقل بن نبي بما حوىٰ من بذور سابقة هي نافعة لمرحلتها وعصرها. لم يغنوا حقل بن نبي الحضاري؛ لأنهم لم يحفروا حتىٰ يتبيَّنوا نوعية البذور ويقفوا علىٰ مدىٰ صلاحيتها لحقولهم؛ ولهذا لم يتعاطوا مع البذرة التي هي المعادلة الحضارية، بل في كل الأحوال قد مالوا إلىٰ حقل بن نبي يستهلكون ثماره وبذوره، ومن ثمَّ عجزوا عن أن يستثمروا بذوره لإغناء حقولهم. لم يحفروا لأنهم افتقدوا في شخصهم إلىٰ الإنسان الحفَّار الذي كان يبشِّر به بن نبي؛ فلم يكونوا ذاك الإنسان، ولم يغنوا حقلهم التي هي تحليلاتهم، ولم يضيفوا

لحقل بن نبي الذي هو تحليله، ومن ثَمَّ ظلوا أسرىٰ الوقت الذي عاشه بن نبي وأبدع فيه. ومن الطبيعي أن حقل بن نبي المعرفي قد تجاوزه الوقت، ويفترَض تجاوزه بحقول أخرىٰ تستثمر بذوره لتتواصل معه؛ حيث إن التواصل يكون بالانتقال بين الحقول، وليس الحرون عند حقل واحد.

٥- المعادلة الحضارية آخر ما تبقَّى من المشروع الحضاري بعد مغادرة صاحبه:

كما أسلفنا القول إن حقل بن نبي الحضاري الذي هو تحليله لا يعنينا إلا في حدود ما نرجع إليه من أجل الفهم والحسم؛ إذ ستمتحَن بذرة حقله في حقلنا؛ أي إن معادلته الحضارية ستمتحَن في التنمية المركَّبة. تعنينا معادلته الحضارية في حدود ما نفيض فيها ونضيف إليها، وليس ما نفيد منها وحسب.

مشروع بن نبي مشروع مركَّب، وبنية تركيبيته تتمثل في المعادلة الحضارية؛ فنحن لا نفكِّكها لنهمل الأجزاء بتركيب آخر، بل سنركِّبها بالإضافة إليها مع الاحتفاظ بالأجزاء الأخرىٰ، ومن ثَمَّ تعنينا البنية ليس في حقلها التي نجحت فيه؛ حيث إن النجاح ليس بحاجة إلىٰ نقد. تعننيا البنية في حقلنا فنمتحنها؛ حيث إن الامتحان نقد.

إن الذين خاضوا في مشروع بن نبي لم ينقدوا؛ لأنهم تعاملوا مع المشروع الذي في ظاهره إيجابي؛ إذ بدا لهم نسقًا مغلقًا ليس بحاجة إلىٰ نقد؛ حيث ما لا ينقد فهو مغلق، أو أن حقولهم لم تكن ناضجة ومفتوحة لاستضافة بذور بن نبي الحضارية، بل في الغالب كانت مغلقة غير فاعلة أشبه بالعاطلة؛ ولهذا لا نخوض فيما خاضوا لأنهم ما مخضوا، ولا نجوب فيما أجابوا لأنهم ما جابوا. وإذا خضنا مثلهم وجبْنا، غُلِّقت في وجهنا أبواب النقد؛ لأن النقد أوله سؤال وآخره مخاض؛ حيث إن «الخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح، ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلىٰ مصدر إلهامه الحق؛ فالإصلاحيون لم يتجهوا حقيقة إلىٰ أصول الفكر الإسلامي، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلىٰ أصول الفكر الغربي»[1].

---

(١) بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٧٠.

ولكن إذا أردنا تتبع السلبيات بإيجاد ثغرات وفجوات ننفذ منها؛ فلا يكون الحال إلا مع بنية كل مشروع. البنية هي الجزء والمشروع هو الكل؛ ولا يعنينا الكل الذي تجزَّأ بل يعنينا الجزء الذي صنع الكل. يعنينا الجزء المتمثل في المعادلة الحضارية الذي صنع الكل المتمثل في المشروع الحضاري، ومن ثمَّ فإن السلبيات مهما وجِدت في المشروع فلا تظهر بل تطغىٰ علىٰ الإيجابيات وتخفيها في الكل الأكبر. بينما في الجزء يسهل رؤية السلبيات وقد تتساوىٰ في القدر مع الإيجابيات؛ المهم أن السلبيات تكون واضحة وبارزة لما ينتقل هذا الجزء الصغير إلىٰ حقل آخر يمتحنه؛ لأن الكل أو المشروع الحضاري الأكبر لا ينتقل إلىٰ حقل آخر؛ لأنه هو في حد ذاته حقل؛ فلا حقل يتسع لحقل آخر، علاوة علىٰ أن له وظيفته ومجاله، وما يمكن أن يفيد به الأمة. إن ما يسع الحقول هو بنية أو بذرة حقل آخر، شريطة أن نقف علىٰ البنية الحقيقية والوعي بها، وبما يمكن أن تضيفه إلىٰ الحقل الذي استضافها بدافع الإفادة وليس الإعادة، فضلًا عن ماذا يمكن للحقل الذي استضافها أن تضيف له. فإذا أضافت فإن مشروعها الكلي -أو حقلها- هو نسق مفتوح؛ لأن بنيته مفتوحة هي الأخرىٰ؛ أما إذا لم تضف فهو مغلق ليس به فجوات، ويصلح للوصف وليس للنقد؛ حيث إن ما يوصف لا يفاد منه، وما يُنقَد لا يعاد غثُّه.

إذًا، معادلة بن نبي الحضارية هي بنيته التي بقيت بعدما توقَّف حقله عن العطاء بحكم الوقت والموت؛ فالحقل لم يعد قابلًا للتوسُّع والعطاء؛ ولكن بنيته هي ما بقي بعدما توقف عطاؤه؛ إذ بإمكانها أن تنضِج حقولًا أخرىٰ بحاجة إلىٰ هذه البنية علىٰ مستوىٰ الإفادة منها، ومن ثمَّ امتحانها وتمحيصها ونقدها في الحقل الذي انتقلت إليه؛ هل تسعه؟ هل يضيق بها؟ وهذا إن يعني شيئًا فلا يعنينا حقل بن نبي الحضاري الذي توقَّف عن العطاء؛ ما قد يجعلنا ذلك، أيضًا، نتوقَّف عن العطاء؛ وإنما يعنينا البنية التي ما زالت حاضرة في كل محطة زمنية فلا تبلىٰ. وإذ إن تماسكها ومتانتها أهَّلت مشروع بن نبي لأن يعلو طبقًا فوق طبق ويتجاوز العشرين طبقًا (كتابًا)؛ فإنه كلما كانت البنية قوية ومتَّسقة كان العلو ممتدًا بشكل بارز ومنسَّق، ومع ذلك لا يعنينا العلو بل يعنينا ما كان سببًا في هذا العلو. لا تعنينا الثمرة بل تعنينا البذرة؛ لأنها ستنتقل إلىٰ حقل آخر يختبرها؛ عسىٰ أن تثمر في هذا الحقل بعد تمريرها علىٰ مخبر التشخيص بالإضافة إليها؛ حتىٰ تأتي مناسبة مع حقل آخر يطمح في الإضافة هو الآخر.

لا يضيف حقل معرفي لحقل آخر إلا إذا حدثت إضافة في بنيته وبذرته بما يتناسب مع التطورات التي لبست الإنسان بحكم الوقت؛ حيث إن الحقل رهن بالإنسان وحياته ووقته. فإذا توقَّفت حياة هذا الإنسان توقَّف الحقل عن العطاء؛ ولكن بنية الحقل التي كانت تمنح للحقل حياة ولا تزال، هي التي تستمر في الزمان؛ فالحقل مرتبط بالمكان بينما البنية عابرة في الزمان. وإذا كانت البنية غير فاعلة، فإن الزمان يتوقَّف عند المكان؛ وحتىٰ نمتحن فاعليتها ننقلها إلىٰ مكان آخر ولزمن آخر. ومن ثمَّ، نرىٰ مدىٰ صحة فاعليتها وإمكانية استدامتها في حقل آخر الذي هو حقلنا الإنمائي المركَّب في حاضره، وليس حقل بن نبي الحضاري في ماضيه؛ حيث إن الوصل بين الماضي والحاضر هو البنية أو البذرة، فإن وافقتِ البنيةُ الحاضرَ فيعني أن الماضي ما زال ممتدًا في الحاضر ويمتلك مقوِّمات الإفادة والمشاركة في صناعة المستقبل. وإذ لا تتوافق البنيةُ أو البذرة مع الحاضر؛ فيعني أن حقل بن نبي الحضاري فيه الشيء الكثير من الماضي الذي يتعذَّر الإفادة منه في الحاضر.

ومن ثمَّ، فإننا لا ندرس بن نبي في الماضي الذي هو حقله الحضاري، بل سندرسه في الحاضر الذي هو حقلنا الإنمائي المركَّب. والماضي إذا درسناه في الماضي فلا يمكن الإفادة منه؛ لأنه منبتٌّ عن الحاضر كونه حبيس سياقه الزمني، بل وإنه يسحب الحاضر إليه ويشدُّه فلا ينشد منه إلا ما يعيده ولا يفيده؛ نظرًا إلىٰ أننا نكتب في الحاضر وليس في الماضي.

ولهذا رأينا أن ينتقل ماضي بن نبي الحضاري المتمثل في بذور من حقله إلىٰ حاضرنا الذي هو حقلنا الإنمائي المركَّب؛ إذ في ماضي بن نبي شيء كثير من الحاضر؛ هذا الشيء الكثير هو معادلته الحضارية. فإن أفاد في مشروعه الكبير الذي كان في الماضي علىٰ شكل تحليلات؛ فإن معادلته الحضارية تستمر في كل الأزمنة. وما من شك أنه عندما كتب بن نبي عن الوقت كان يضع مشروعه -الذي سيصبح في نظره في حكم الماضي- بعين الاعتبار ليجايل الأوقات؛ حيث كان بن نبي في معادلته الحضارية هو الإنسان الذي اجتهد فسدَّد، وأرضه كانت هي حقله الحضاري الذي أعطىٰ وأبقىٰ، كما اجتهد في وقته الذي هو الماضي بحكم الآن؛ ولكن سدَّده نحو

الحاضر والمستقبل، فزخر مشروعه (أي حقله الحضاري) بالعطاء، وما بقي هو معادلته الحضارية المستقبلية التي نعتبرها بذرة مشروعه الحضاري الأكبر الذي هو في حكم الماضي.

إن الذي بقي هو الذي يعنينا؛ لأنه يجايلنا. أما حقله الحضاري الذي أعطىٰ، فيفيدنا في معرفة السياق الذي اختيرت فيه هذه البذرة المتمثلة في المعادلة الحضارية دون غيرها.

ثانيًا
المعادلة الحضارية من منظور التنمية المركَّبة

١- المعادلة الحضارية: الأصل والأصالة:

لم يأتِ كتاب (الظاهرة القرآنية) خلقًا عبثًا أو عملًا شعثًا، بل كان مدخلًا لمشروع حضاري كبير؛ فمن هذا الكتاب اتضحت فكرة المشروع الحضاري لبن نبي بأنها فكرة قرآنية منها خرجت الفكرة الدينية؛ فكانت بمثابة المركِّب الحضاري لعناصر المعادلة الحضارية.

بالطبع لم يكرِّر بن نبي تحليلات (الظاهرة القرآنية) في أعماله اللاحقة، كما كرَّر تحليلات كتابه (شروط النهضة) في كل أعماله وفقًا لطبيعة الموضوع النهضوي الذي كان يكتب فيه؛ فتكاد تكون الظاهرة القرآنية عملًا مستقلًا وقائمًا بذاته؛ ولكن بحسب هذه الظاهرة القرآنية أنها بجست عناصر المعادلة الحضارية التي تكرَّرت في كل أعمال بن نبي بشكل من الأشكال؛ فكانت بنية مشروعه الحضاري. فهل خرج جنين المعادلة الحضارية من رحم كتاب (الظاهرة القرآنية)؟ وهل الفكرة الدينية هي نفسها الفكرة القرآنية؟ ولماذا الظاهرة القرآنية وليس القرآن؟ ولماذا الفكرة الدينية وليس الدين؟ علىٰ الرغم من أن بن نبي يذكر الفكرة الدينية في كتاباته، إلا أنه في محاضراته يتفوَّه مباشرة بالدين؛ حيث يقول: «إذا أراد المجتمع الإسلامي أن يبقىٰ علىٰ وجه الخريطة عليه أن ينقذ نفسه بدينه؛ لأن الدين هو الوسيلة الوحيدة لديه ليسير إلىٰ مأمنه [. . .] فالمأمن هو الحضارة»[١].

لقد كتب بن نبي (الظاهرة القرآنية) للقارئ الغربي المسيحي، بينما كتب (شروط النهضة) للقارئ العربي المسلم، وفي كلتا الحالتين كان يكتب باللغة الفرنسية؛ ولكن

---

(١) مالك بن نبي، مجالس دمشق (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م)، ص٦١.

كان يفكِّر في قضايا عربية وإسلامية. ولولا كتاب (الظاهرة القرآنية) ما كان لنا أن نرىٰ كتاب (شروط النهضة)؛ ما يعني أن بن نبي كان قد وضع مشروعًا حضاريًا متسلسلًا وسلسًا؛ إذ كان يعي بما يقوم به من مقدمات تدلف إلىٰ نتائج بطريقة منطقية مقنعة.

وإذ نقف علىٰ أن كتاب (الظاهرة القرآنية) كان مدخلًا تاريخيًا وحضاريًا لكتاب (شروط النهضة)؛ فإن هذا يعني لنا أن للنهضة وللحضارة بنية دينية وبالأساس بنية قرآنية. ومن ثمَّ، لم يكتب بن نبي (الظاهرة القرآنية) من أجل الترف المعرفي كما اعتقد رجالات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بل كان يؤسس لأمر ما، وهو كيف تنهض الأمة العربية والإسلامية بالدين باعتباره فكرة (القرآن بوصفه فكرة)؛ حيث إن الفكرة الدينية عند بن نبي هي الفكرة الإسلامية الصادرة عن القرآن الكريم؛ إذ يقول: «الحضارة الإسلامية نفسها قامت بعملية التحديد هذه من ناحيتها السلبية والإيجابية، إلا أن الحضارة الإسلامية قد جاءت بهذين التحديدين مرة واحدة، وصدرت فيه عن القرآن الكريم، الذي نفىٰ الأفكار الجاهلية البالية، ثم رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل، بطريقة إيجابية»[1].

من وجهة أخرىٰ، فإن منهج كتاب (الظاهرة القرآنية) يتيح «للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين»[2]. وإذ نلفي هذا التأمل الناضج هو نفسه الفكرة الحضارية التي تستخرَج من الدين، وهي نفسها الفكرة الدينية؛ فإن الفكرة الدينية هي وليدة التأمل الناضج في الدين. بمعنىٰ أن الفكرة الدينية ليست هي الدين نفسه؛ وإذ لم تكن كذلك فهل هذه الفكرة الدينية أصيلة؟

هناك تداخل لا شعوري بين الظاهرة القرآنية والفكرة القرآنية والمعرفة، يقول: «سنكتشف في اطراد الفكرة القرآنية روحًا مذهلًا، ونسقًا رفيعًا، لا يصدر إلا عن معرفة مطلقة محضة تتدفق منها الآية»[3]. فماذا كان يقصد بن نبي من هذا التداخل؟ ما من شيء إلا أن بن نبي كان مغرمًا بمصطلح (الفكرة) الذي تكرَّر أكثر من مرة في

---

(١) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٢٢.

(٢) مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط ١٠ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م)، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

كتاب (الظاهرة القرآنية): الفكرة القرآنية، والفكرة الدينية، والفكرة النبوية، والفكرة المحمدية، والفكرة الإصلاحية في كتابه (شروط النهضة)، علاوة علىٰ مؤلفاته: (فكرة كمنولث إسلامي)، و(فكرة الأفروأسيوية)، و(مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي).
وإن كان هناك شيء من وراء تكرار مصطلح الفكرة، فإن بن نبي أراد القول بأن الظاهرة القرآنية فكرة تختلف عن فكرة الكتاب المقدَّس، وهو بذلك كان يخاطب القارئ الغربي؛ لأن المسلم غير مطالب بأن يقول عن القرآن فكرة أو ظاهرة؛ ولكن القارئ الغربي يتقبَّل الكتابة عن الدين بمنطق الفكرة أو الظاهرة التي تضاهيها أفكار أخرىٰ؛ فالدين باعتباره فكرة فإنه تكون له قابلية للتغيير بتغير الفكرة التي توجِّه الدين نفسه بتوجيه من الإنسان المتحكِّم فيه غيره. ومن ثَمَّ، توحي لنا (الفكرة) لدىٰ بن نبي بأنها أداة اختراع وإبداع؛ إذ ما بعد الفكرة مخترَع ومبدَع ومتصوَّر؛ ما يجعل الدين يفشل إنمائيًا بوصفه فكرة وليس منظومة كلية؛ أليست الفكرة الدينية هنا اختزالية أكثر منها تركيبية؟

نزعم أن عناصر المعادلة الحضارية قد خرجت من كتاب (الظاهرة القرآنية)؛ حيث تحدث بن نبي عن المعادلة البيولوجية التي في ظل التحولات الحاصلة في عناصرها تتحوَّل إلىٰ مادة مفكِّرة هي الإنسان، يقول: «عندما تتطور هذه المادة بدورها خلال سلسلة حيوانية معينة تصبح بناء علىٰ تحول عنصري جديد مادة مفكرة، هي الإنسان»[1]. فالإنسان مادي بينما الفكرة الدينية تخرجه من طوره المادي اللامحدود إلىٰ طوره الإنساني المحدود؛ ففي هذه الحالة «يستطيع الفكر الديني وحده أن يقول شيئًا واضحًا بينًا»[2]. كما أدرج عنصر الزمن في الظاهرة القرآنية، بقوله: «عنصر الزمن ذو دخل في هذه القضية إذا ما اعتبرناها من دين إلىٰ آخر، أعني في اتجاه تطورها»[3]. كما تطرق إلىٰ الأرض (المادة) بقوله: «من حيث المبدأ: المادة هي العلة الأولىٰ لذاتها، وهي أيضًا نقطة البدء في ظواهر الطبيعة»[4].

(١) المرجع نفسه، ص ٧٦.
(٢) نفسه، ص ٨١.
(٣) نفسه، ص ٦٠.
(٤) نفسه، ص ٧٣.

كما أدرج الفكرة الدينية قائلًا: «كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، وجد سطورًا من الفكرة الدينية»[1]. علاوة علىٰ أنه كان يقصد بها الضمير الديني، في قوله: «ذلك الذي يعد الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته، ظاهرة معترفًا بها بوصفها عاملًا أساسيًا في كل حضارة»[2].

ما من شك في أن بن نبي يقف علىٰ (شوريه) فهو متأثر به، في قوله: «كذلك قرر شوريه مؤلف كتاب (كبار الواصلين) أن الفكرة الدينية ظلت سرًا تحفظه صدور بعض أولئك الواصلين»[3]. كما يميز بن نبي بين الفكرة الدينية والأخلاق اللادينية التي تقوم علىٰ أساس المنافع الشخصية العاجلة. ويرىٰ أن القرآن الكريم بوصفه قولًا ثقيلًا: «إنه ثقل الفكرة الدينية والتجربة الخلقية، ثقل الإيمان لدىٰ ربع الإنسانية الآن، وهو أيضًا -في ميزان التاريخ- ثقل تلك الحضارة الإسلامية التي كانت خاتمة لدورة الحضارات»[4]. إلا أن الفكرة الدينية عند بن نبي هي غير الوحي؛ لأن الفكرة الدينية مستمرة حتىٰ الآن، بخلاف الوحي الذي انتهىٰ، في قوله: «نعم.. إنه لقول ثقيل!.. فأي إرهاص... ليس للفكرة وللتاريخ اللذين ما زال امتدادهما مستمرًا حتىٰ الآن فحسب، بل لتيار الوحي ذاته، ذلك الذي سينتهي بعد ثلاثة وعشرين عامًا»[5].

نستخرج من الفقرة الأخيرة من كتاب (الظاهرة القرآنية) عناصر المعادلة الحضارية، يقول: «وبعد، ففي ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية الأرض، وتتحكم في تتطورها»[6]. وهكذا، فإن [المعادلة الحضارية= إنسان + أرض + وقت] قد تشكَّلت معالمها في مختتم كتاب (الظاهرة القرآنية)؛ حيث إن الفكرة الدينية بوصفها مركِّبًا حضاريًا كونيًا= فكر

---

(١) نفسه، ص ٦٩.

(٢) نفسه، ص ٧١.

(٣) نفسه، ص ٨٥.

(٤) نفسه، ص ٢٧٠.

(٥) نفسه، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٦) نفسه، ص ٣٠٠.

الإنسان وحضارته (=الإنسان) + جاذبية المادة (=الأرض) + تطور المادة (=الوقت)، ومن ثمَّ فإن الدين ذو طبيعة فكرية حيث استخرج من هذه الطبيعة فكرة (الفكرة الدينية)، يقول بن نبي: «الدين علىٰ هذا يبدو وكأنه مطبوع في النظام الكوني، قانونًا خاصًا بالفكر»[1]. ما يعني أن الفكرة الدينية تتحكَّم في الإنسان الخاص (=النخبة). وإذا كان الدين قانونًا خاصًا بالفكر؛ فإن الدين لا يشارك في التنمية بوصفه فكرة إلا عبر النخبة.

رصدنا في (الظاهرة القرآنية) أن بن نبي كان مأخوذًا بتحليلات شبنغلر في كتابه (الحضارة الغربية) لا سيما فيما يتعلق بالإنسان والمادة؛ إذ نلفي بن نبي يتقاسم التخصص العلمي مع شبنغلر إلىٰ حد ما؛ حيث كان اشبنغلر «يختص بتدريس الرياضيات وعلم الأحياء»[2].

يسطر كتاب (الظاهرة القرآنية) منهج المشروع الحضاري لبن نبي؛ بينما كتاب (شروط النهضة) هو الرؤية، والمؤلفات اللاحقة كانت في خدمة المنهج والرؤية. إن أعمال بن نبي قرآنية المنهج ونهضوية الرؤية، وكلاهما حضارة: القرآن والنهضة. ولهذا كل كتابات بن نبي وتحليلاته كانت تدعو إلىٰ النهضة التي كان يراها ويحلم بها. لو لم يكتب بن نبي (الظاهرة القرآنية) ما كان له أن يكتب (شروط النهضة)، ولو لم يضع المنهج ما كان له أن يحدِّد الرؤية ويوضِّحها؛ فكانت الظاهرة القرآنية هي البذرة للمعادلة الحضارية التي أثمرت في شروط النهضة ونضجت في كتابات بن نبي الأخرىٰ حول التنظير للنهضة.

لقد تطرَّق بن نبي إلىٰ المعادلة البيولوجية في كتاب (الظاهرة القرآنية)، وقال بأن المعادلة الحضارية هي المعادلة الاجتماعية التي تحوي بداخلها المعادلة البيولوجية، ومن ثمَّ فإن المعادلة الحضارية خليط بيولوجي واجتماعي؛ حيث إن هذا البيولوجي هو الإنسان، والاجتماعي أيضًا هو الإنسان، تنضاف إليه الأرض والوقت؛ ومع ذلك

---

(١) نفسه، ص ٣٠٠.

(٢) كولن ويلسون، **سقوط الحضارة**، نقله إلىٰ العربية أنيس زكي حسن، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧١م)، ص ١٢٧.

فإن الإنسان هو القاسم المشترك بين البيولوجي والاجتماعي؛ حيث إن الاجتماعي يندرج فيه الدين والدولة.

إن المعادلة الحضارية الغربية بيولوجية أكثر منها اجتماعية؛ تنتصر للإنسان الفرد المادي الذي يخدم المجتمع بالتحكم فيه؛ فهو الذي يحل في مكان الدين والدولة. المعادلة الحضارية الغربية هي معادلة بيولوجية بالأساس؛ فالإنسان المادي لا يتعامل مع الشيء إلا في إطار المادة (الأرض)، ويتعامل أيضًا مع الوقت بما يخدم المادة.

في كتاب (الظاهرة القرآنية) يتأسَّس الماضي بوصفه حاضرًا ومستقبلًا. فإذا كان القرآن قديمًا يتجاوز كل الأزمنة ويعلو عليها بشكل يجعل العقل ضئيلًا؛ فإن ظاهرته: الماضي والحاضر والمسقبل، هي كل الأزمنة بحيث يعرف العقل كيف يحجز له مكانًا يكون فيه مؤسِّسًا ومنافسًا إن أمكنه ذلك. إن العقل بالتنافس قد يعلو علىٰ الظاهرة القرآنية باعتبارها رؤية فيها اختلافات، وليس علىٰ القرآن بوصفه وحيًا لا تأتيه التناقضات. وإذا اشتغل العقل علىٰ الظاهرة، سواء بالنقد أم بالرصف، فقد يكون العقل مؤسِّسًا ومسهمًا، ومتفنِّنًا في بناء المجتمع لا مفتنًا له.

في المشروع الفكري الأول لبن نبي نلفي طرحين: القرآن القابل للتفسير، وظاهرته القابلة للتفكير. فإذا شاء للمفكِّر النقدي أن يفكِّر فليفكِّر في الظاهرة وليس في القرآن نفسه؛ فالظاهرة هي فكر القرآن؛ حيث إن المفكِّر ينشغل بالفكرة القرآنية، والعابد ينشغل بنص القرآن فلا يحصل التصادم. يتعبَّد المسلم بنص القرآن ولكن يتجدَّد بفكرة القرآن، ومن ثمَّ فإن التجديد يأتي من فكرة القرآن كما يعتقد أرباب الفكر؛ فما هي هذه الفكرة إذًا؟

الفكرة القرآنية لا تجعل القرآن وثيقة تاريخية منزوية في الماضي، بل تبقيه مستديمًا ومستغنيًا عن نصوص أخرىٰ مهما كانت درجة قداستها، ومن ثمَّ فإن العبرة من كتاب (الظاهرة القرآنية) هي كيف يكون القرآن بفكرته مسهمًا في التنمية؛ ولهذا كانت التنمية المركَّبة هي محور الكون؛ هذا الكون الذي لا يستديم إلا بالتنمية ولا يستقيم إلا بالدين.

ما بعد ابن خلدون أخذ العالم العربي والإسلامي بالدين وحده؛ حتىٰ فاجأه الاستعمار الذي عدَّه إنسانًا غير متحضِّر، ويحتاج إلىٰ من يحضِّره أو ينمِّيه، ومن ثمَّ

فقدَ الدين ألقه. كما أن الغرب الذي أخذ بالدين بعد التنمية لم تستقم أخلاقه؛ فما يجنيه في التنمية يفقده في الأخلاق الضائعة. إن القرن الحادي والعشرين بدا ضائعًا بين التنمية غير المستديمة والفكرة الدينية غير المستقيمة؛ ومن ثمَّ إذا بحثنا عن اللادين في الدين وجدناه هو الفكرة الدينية.

لماذا القرن الحادي والعشرون بلغ ذروة التنمية بالعلم ولكن يتألم؟ لأن من يبلغْ ذروة التنمية بالعلم يعيده اللادينُ القهقرىٰ؛ فتتضاعف الآلام والأتعاب لبلوغ الذروة مرات ومرات من أجل التنافس عليها؛ حيث إن لأسطورة سيزيف رمزًا دينيًا أكثر من أي رمز آخر؛ لأن الذي يذنِب يصيبه الألم؛ فلم تنفع قوة سيزيف العضلية الإنمائية في تحقيق الهدف؛ لأن الذنب في رمزيته الدينية ثقيل مثل الصخرة علىٰ كتف سيزيف. لقد كان يحمل الصخرةَ مذنبٌ؛ وإذ لا يذهب الذنب بصاحبه بعيدًا حيث التنمية؛ فإن التنمية من غير دين عذاب وسراب. لقد جاء القرآن ليجعل هذا العذاب عذْبًا والسراب شرابًا.

إذًا، الظاهرة القرآنية لم تكن ترفًا معرفيًا، وإن كانت الكتابة عن القرآن بهذا الشكل التفكيري الرائد لا تستقيم في نظر البعض مع الشكل التفسيري السائد؛ ولكن لماذا كتب بن نبي بهذه الطريقة الحضارية؟

القرآن يفسَّر للعرب والمسلمين؛ حيث إن التفسير، هو الآخر، شكل من أشكال التفكير الذي يقف علىٰ ضوابط شرعية لا تجعله يحيد عن المقصود؛ ولكن يفكَّر له إذا كان موجَّهًا إلىٰ قارئ غربي متحضِّر، يتخذ من القرآن موقفًا إيديولوجيًا وأسطوريًا. إن الغيبيات الموجودة في القرآن هي يقينيات لدىٰ المسلم؛ بينما هي خرافات وأساطير لدىٰ القارئ الغربي؛ ما يفترَض، في هذه الحالة، تجنُّب التفسير الذي يتعاطىٰ مع الغيبيات كلما توجَّه المفكِّر يخاطب القارئ الغربي؛ حيث يفترَض استخدام آليات فكرية لا تصطدم مع القرآن بوصفه نصًا مقدَّسًا بل تنسجم مع القرآن باعتباره فكرة - الفكرة القرآنية، الظاهرة القرآنية- تقف علىٰ كل الأزمنة. فعندما يقدَّم القرآن للقارئ المسلم يقدَّم بوصفه منظومة كلية، وعندما يقدَّم الدين للقارئ الغربي يقدَّم إليه باعتباره فكرة.

لقد عنىٰ بن نبي بالفكرة قارئًا بعينه هو القارئ الغربي؛ حيث إن هذه الفكرة هي

الفكرة الدينية التي تشدُّ المعادلة الحضارية. هذا التفكير الموجَّه للغرب علىٰ شكل فكرة قرآنية، هو الذي بقي عالقًا في المعادلة الحضارية في كتابه (شروط النهضة) علىٰ شكل مركَّب حضاري هو الفكرة الدينية؛ ولكن في التحليلات أخذ طابع التفسير فخلط بين الدين والفكرة الدينية. وحتىٰ نزيح هذا الخلط لا نجعل الفكرة الدينية مجرد مركَّب حضاري، بل نجعل الدين بوصفه منظومة كلية عنصرًا مركَّبًا أولَ في المعادلة الحضارية مثل باقي العناصر الحضارية الأخرىٰ؛ ما يتيح للدين المشاركة في التنمية باعتباره منظومة كلية يفيد منها المجتمع بكل فئاته، وليس باعتباره فكرة دينية تفيد منها النخبة في حدود التأويلات.

ما من شك في أن هذه الفكرة صحيحة في سياقها؛ حيث كان بن نبي يكتب (الظاهرة القرآنية) للغرب. كان بن نبي يكتب للغرب في كتاب (الظاهرة القرآنية)؛ ولكن وقع أسيرًا لمصطلحات الحضارة الغربية، فلا مشاحة من الاستفادة من معارف الغرب بوصفها معرفة؛ ولكن الضرر يكون من الاستفادة من المعرفة الدينية لديه التي تختزِل الدين في فكرة كانت مسؤولة عن الفكرة الدينية التي استأنس بها بن نبي في معادلته الحضارية. لقد لزمت بن نبي هذه الرؤية في كتابه (شروط النهضة) الذي خاطب به العرب والمسلمين؛ ولكن بفكرة دينية أيضًا تتناقض مع ما يؤمن به المسلم بأن الدين منظومة كلية وليس فكرة جزئية.

من وجهة أخرىٰ، إذا كان بن نبي قد فكَّر في قضايا أمته العربية والإسلامية، فقد كتب بلغة تجهلها هذه الأمة، ومثل هذه اللغة تجعل التفكير في قضايا النهضة تفكيرًا متعاليًا لا يطاوله إلَّا النخبة، فتوظِّفه توظيفًا إيديولوجيًا، تساعدها علىٰ ذلك الفكرة الدينية التي هي إيديولوجية أكثر منها دينية. بمعنىٰ أن الفكرة الدينية لا تشتغل في إطار الدين بل هي إيديولوجيا دينية مختزَلة من الدين بوصفه منظومة كلية، ومستغلَّة من قبل بعض النخبة صانعة القرارات الإنمائية.

٢- المعادلة الحضارية ليست عناصر ثلاثة وحسب:

نعتقد أنه قبل ترسيمه المعادلة الحضارية بكلمات ثلاث، قد حصلت تأثيرات لبن نبي الذي عاصر الاستعمار. ليس الاستعمار الذي كرهه بن نبي وحاربه بروحه وأفكاره؛ ولكن التأثير كان من حضارة الاستعمار التي تمثلت في أفكارها ولغتها

وجمالها وثقافتها، واستشراقها الذي كان يعالج قضايا عربية وإسلامية. فبقدر ما كان بن نبي منفصلًا عن الاستعمار كارهًا له، كان موصولًا بحضارة الاستعمار منجذبًا لها. كان بن نبي ضد القابلية للاستعمار؛ لكن كانت له قابلية لحضارة الاستعمار. فما بين القابلية للاستعمار المرفوضة وبين القابلية لحضارة الاستعمار المفروضة، تشكَّلت معادلة بن نبي الحضارية. فهل لهذه المعادلة قابلية للاستعمار نفسه أم لحضارة الاستعمار؟

إذا عددنا المعادلة الحضارية جزءًا من تحليلات بن نبي، وانطلقنا من هذه التحليلات لتكون مرجعًا لنا مهيمنًا علينا؛ فإن المعادلة ستنتهي بنا إلىٰ أن لها قابلية للحضارة أية حضارة. وإذا أخضعنا المعادلة إلىٰ حقلنا الإنمائي المركَّب وفقًا لتحليلاتنا، وجدنا فيها شيئًا من القابلية لحضارة الاستعمار. القابلية للتقمُّص الحضاري؛ حيث إن التقمُّص في حد ذاته هو استعمار للذات؛ لأن الذات لا تدخل في الحضارة إلا وهي مستعمرَة؛ تحضُّرٌ علىٰ مقاس الاستعمار نظرًا إلىٰ أن الاستعمار لم يدخل إلىٰ الحضارة بـ (دين)؛ ففي غياب الدين من المعادلة في عناصرها الثلاثة، نلفي في المعادلة الحضارية شيئًا من القابلية لحضارة الاستعمار؛ أي القابلية لحضارة من غير دين. حضارة تستعمر من يقف علىٰ دين مبدع وكليّ؛ حيث إن «شمولية الإسلام وتكييفه للحياة، وفق منظوره الخاص، كان واحدًا من أهم عوامل الصمود بمواجهة الصدمة الاستعمارية، ومقاومتها»[1].

بالطبع نتعامل مع المعادلة في رسمها الذي يخلو من عنصر الدين، ولا نتعامل معها من داخل التحليلات التي حوت الدين واختزلته في فكرة دينية. وإن حصل توصيل الفكرة الدينية بعناصر المعادلة الثلاثة عبر التحليلات فهو توصيل غير رحيم؛ توصيل أشبه بتعامل حضارة الاستعمار مع الدين بوصفه قيمًا غير ملزمة، حيث يتعامل معه بن نبي باعتباره فكرة غير موصولة.

إذًا، القابلية لحضارة الاستعمار واضحة في المعادلة الحضارية التي خلت من الدين بوصفه منظومة كلية؛ لأن الاستعمار يستعمر مناطق فيها الدين، أو رائحة من

---

(١) عماد الدين خليل، نظرة الغرب إلىٰ حاضر الإسلام ومستقبله (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٩م)، ص ٥١.

دين؛ لأن الدين في نظره تَبَرْبُرٌ يحتاج إلىٰ تحضُّر، ومن ثَمَّ أنَّىٰ للمعادلة أن يضاف لها الدين بشكل مباشر. إن القابلية للاستعمار ستظل جاثمة في أرض المستعمر وإنسان ما بعد الاستعمار، وإذا لم يكن الدين عنصرًا حضاريًا يدفع الاستعمار ويزيحه، فلن تكون هناك حضارة موصولة بأصولها.

عندما بدأ الاستعمار يحصل له التطور والتقدم، كان قد تخلىٰ عن الدولة لصالح الإنسان؛ فعدَّ الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، ثم جاء السوق فاستولىٰ علىٰ الدولة، ومن ثَمَّ فإن حضارة الاستعمار قامت في غياب الدين وتطورت في غياب الدولة. إنها حضارة الغياب للدين والدولة، ومن يدخلها يغيب فيها فلا يحضر ولا يتحضَّر إلا من داخلها؛ فيأتي غائبًا عن بيئته وتاريخه وجذور حضارته، ومن ثَمَّ لا تحصل له تنمية. إن الحضارة بوصفها إيديولوجية استعمارية تتوجه إلىٰ أن «مفهوم الحضارة يروم غايتين رئيستين؛ إذ تتمثل الأولىٰ في الطريقة التي يتم التفكير بها في (الآخر)، ما يسمح للمرء بتحديد ما إن كان لطرف ما حضارة أم من دون ذلك [...] تتمثل الثانية في السماح للأوروبي بفهم الكون، ومنحه أساسًا أخلاقيًا، وتقديم وصفات سلوكية ونموذجية له من أجل التحلي بسلوك مناسب في الحياة الاجتماعية»[١].

قامت حضارة الاستعمار علىٰ الإنسان والأرض والوقت، واستبعدت الدين والدولة بوصفهما فاعلين غير عاقلين. لقد اختزلت الدين في قيم الإنسان، واختزلت الدولة في الأرض التي هي السوق، ونظمتهما بالوقت، ومن ثَمَّ هي بعناصرها الثلاثة التي جاء بها بن نبي هي حضارة اختزالية غير مركَّبة؛ نظرا إلىٰ أنها تركِّز علىٰ الفرد وعلىٰ النخبة بوصفها فردًا، وأي عمل استعاري منها هو تركيز علىٰ النخبة كما في معادلة بن نبي الحضارية؛ ما يزيد من استبداد السلطة التي تستند إلىٰ النخبة وتقصي العامة. إن مثل هذه «الرؤية الضمنية ترىٰ البشرية علىٰ شكل منقوص ومختزل بقسوة مفزعة»[٢].

لم تقم حضارة الاستعمار علىٰ نصوص دينية كلية؛ وإذ لا يكون للدين حضور نصيٌّ، فإنه لا يعد عنصرًا حضاريًا تاريخيًا. وكانت هذه الحضارة كلما تقدمت

---

(١) مازليش، الحضارة ومضامينُها، ص ٥٢-٥٣.

(٢) صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ص ١٧٧.

بالاستعمار تبيَّن لها أن الدين عنصر متخلف وبدوي؛ حتىٰ النخبة كانت تستحي من إدراج الدين في مشروعاتها الفكرية حياءً وخوفًا من نعتها بالبداوة. وبن نبي ليس بدعًا في معادلته الحضارية، وإن كان مبدعًا في تحليلاته؛ لأن معادلته صناعة عقل صارم متأثِّر بالبيئة الحضارية للاستعمار؛ بينما تحليلاته هي خليط من الوعي والوجدان والحضور الديني.

إن حصول الحضارة الحديثة مشروط باستبعاد الدين والدولة، حيث اكتملت وتعولمت في غيابهما؛ نظرًا إلىٰ أنها اقتصرت علىٰ الإنسان والأرض والوقت، من منطلق أن الحضارة تنهار إذا تدخَّل الدين في شؤونها، أو حصلت الدولة علىٰ تدخل أكبر؛ لأن الحضارة المعاصرة حضارة إنسان بلا دين؛ حيث إن دولته هي السوق، والوقت هو الإعلام الذي يتلاعب بالإنسان والأرض، فيضع الإنسان في الزمن الذي يريده؛ فإذا ألصق الإعلامُ الإنسانَ بالماضي فيلصقه أيضًا بالأرض. إنها حضارة اختزالية تغفل الهوية (الدين)؛ ما جعل معادلة بن نبي تستبعد الدين من عناصرها، وهذا الإغفال يفضي إلىٰ الإحساس بالتفرد لدىٰ القوي أو النقص لدىٰ الضعيف. وحسب أمارتيا صن هناك «نوعان مختلفان من الاختزالية يكثر ورودهما في المؤلفات المنهجية للتحليل الاجتماعي والاقتصادي. أحد النوعين هو ما يمكن أن نسميه (إغفال الهوية)، ويأخذ شكل التجاهل أو الإهمال الكلي لتأثير أي شعور مشترك بالهوية مع آخرين علىٰ ما نعتبره ذا قيمة، وعلىٰ سلوكياتنا [...] وبالمقارنة مع (إغفال الهوية)، هناك نوع مختلف من الاختزالية التي يمكن أن نسميها (انتماء منفرد)، والذي يأخذ شكل افتراض أن أي شخص ينتمي عمليًا، أولًا وقبل كل شيء، إلىٰ جماعة واحدة فقط لا أكثر ولا أقل»[1].

نختلف مع بن نبي في الشروط، ونتفق معه في بعض التحليلات التي بنيت عليها هذه الشروط. عندما تطرَّق بن نبي إلىٰ النهضة كان قد أوقفها علىٰ شروط. وهذه الشروط هي عناصر المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت، وهي التي تصنع النهضة والحضارة في اعتقاده، وهي نفسها الشروط التي صنعت حضارة الاستعمار. تعنينا الشروط ولا تعنينا النهضة؛ فما زلنا لحد الآن نمتلك هذه الشروط ولكن لم

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

نتوصَّل إلىٰ نهضة، ومن ثمَّ لا ننتقد النهضة الغائبة وإنما ننتقد الشروط الحاضرة. إن الشروط محسوسة ومحسوبة: إنسان وأرض ووقت؛ أما النهضة فمحبوسة.

يعنينا ما هو موجود في الخارج نراه ويرانا ونحس به؛ أما ما في الداخل فمحبوس عنَّا لأسباب لها علاقة بالشروط؛ أليست الشروط هي التي حبست نهضتنا وبجست نهضة الآخرين، فهل من الأولىٰ أن ننقد الشروط المتمثلة في المعادلة الحضارية المنجِزة، أم ننقد النهضة كما جاءت جاهزة في تحليلات بن نبي؟

إن الإنجاز هو ما يستحق النقد؛ لأنه يدلف إلىٰ إنجاز إذا حصل نقده؛ أما الجاهز فهو تراكم معرفي ليس بالضرورة أنه يعاصرنا كله وإنما بعضه؛ فالذي يصف يقع في فخ الكل، والذي ينقد يعنيه الجزء الذي كان سببًا في صناعة الكل وإبداعه؛ هذا الجزء الذي يتكرَّر دائمًا في الكل المتراكم فيكاد يكون هو الكل المتجزئ.

أليست المعادلة بوصفها الجزء المهم في تحليلات بن نبي تتكرَّر دائمًا، فتكاد لا تبين من كثرة ما تتكرَّر فتختفي في زحمة التحليلات؛ حتىٰ باتت أمرًا مسلَّمًا به؟

لقد جاء الدين ليشارك في التنمية، وإن إقصاءه هو إقصاء للوجود؛ وجود العامة؛ فيملأ العنف هذا الفراغ الذي أوجده الإقصاء. لقد «أدرك فيكو كذلك أن الحضارات تبدأ بالتفكير الديني»[(١)].

قد لا يوجد عنف في الغرب، ليس لأن الدين لا يشارك في التنمية؛ وإنما لأن العامة غير مقصية بل معنية بفوائد التنمية. الغرب أقصىٰ الدين ولكنه لم يقص العامة؛ أقصىٰ الإيمان المنقول ولم يقص الإيمان المعقول الذي يختزل الدين بوصفه منظومة كلية لا معقولة إلىٰ فكرة دينية معقولة ذات قيمة؛ فبحسب كانط فإن «الإيمان المعقول هو الممكن وحده بالنسبة إلينا، وهو الذي يرضينا (وقد يكون أسلم لنا من العلم نفسه)؛ لأن وجه الأمور يتغيَّر عندئذ كلية. فالميتافيزيقا يجب أن تكون علمًا ليس فقط في جملتها، بل أيضًا في كل أجزائها، وإلا فلن تعد شيئًا ذا قيمة»[(٢)].

---

(١) ويلسون، سقوط الحضارة، ص ١٤٢.

(٢) إمانويل كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م)، ص ٢١٨.

٣- المعادلة الحضارية بوصفها معادلة اختزالية للدين في فكرة دينية مركّبة: الدين مطلب العامة:

إن الفارق بين المركَّب أنه يمتلك صفة المشاركة التلقائية الدائمة كما في الدين فيتميَّز بالفاعلية؛ أما المركِّب فهو جاهز لتركيب أشياء مجهَّزة سلفًا. وإذا لم يحصل هذا التركيب المجهَّز، فإن الفكرة الدينية بوصفها مركِّبًا ستكون عاطلة وخاطئة؛ حيث «يكون الشيء صائبًا عندما يميل إلىٰ صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويكون خاطئًا عندما يميل خلافًا لذلك»[1].

إن خروج الدين من التنمية هو خروج العامة منها، ومن ثَمَّ فإن الدين عنصر حضاري؛ لأنه يجعل العامة متحضِّرة وهي تشارك في التنمية؛ فأنَّىٰ للعامة أن تتحضَّر إن لم تشارك في التنمية؟ إذًا الدين منظومة كلية وليس مجرَّد فكرة اختزالية لا تفقه فيها العامة. فمن غير الدين بوصفه عنصرًا حضاريًا لا يكون الإنسان -العامة- عنصرًا حضاريًا هو الآخر.

تختزل المعادلةُ الحضاريةُ الإنسانَ في السلطة والنخبة، ثم تجعل الدين مجرَّد فكرة هامشية، فيفضي ذلك إلىٰ تهميش العامة واختزالها في الدين الذي يُختزَل هو الآخر في المساجد ويُحصَر في مناطق الصلاة والعبادة، ويستبعَد من مواقع التنمية والريادة؛ لأن الدين بوصفه فكرة في المعادلة الحضارية هو مطلب سلطوي ونخبوي لا يفيد العامة في شيء؛ لأن الفكرة -الدينية- لها لغتها وشيفرتها وعلامتها؛ حيث إن العامة لا تفهم هذه الرموز، وعندما لا تفهمها تتوزَّع أدوارها بين الخوف والعنف. وإن التي تخاف يصيبها العنف، والتي تمارس العنف تزرع الخوف. وإذا كانت التنمية ليست صناعة عنف وخوف؛ فإن الإقصاء للدين عبر الفكرة الدينية بوصفها إرثًا استعماريًا، هو سبب العنف والخوف، وليس الدين بوصفه منظومة كلية هو أصل العلة. إن إقصاء العامة من التنمية عبر إقصاء الدين باعتباره منظومة كلية فيه استجلاب للعنف والفقر نتيجة الرفض والاستبعاد. وعليه، «إذا كان الدين والجماعة متصلين بالعنف الكوكبي

---

(١) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج ١، ص ١٧٥.

في عقول كثير من الناس، فكذلك الفقر واللامساواة الكوكبيان»[1]. أليس الفقر عنفًا كوكبيًا تسهم فيه الحضارة الغربية ذات المسحة الغربية التي تختزل الدين في فكرة دينية؟

إذًا، المعادلة الحضارية بحاجة إلىٰ إضافة عنصر الدين بوصفه منظومة كلية ثابتة وليس باعتباره فكرة اختزالية متبدِّلة. وإن التركيب يُختزَل إذا لم تحضر العامة بما تمتلك من دين؛ فحضور الدين في المعادلة هو حضور العامة الأكيد داخل الإنسان الذي هو العنصر الأول في المعادلة الحضارية.

إن التركيب يستمر في ظل حضور الدين في التنمية واحترامه، بحيث لا تقصيه النخبة بما تمتلك من معرفة متعالية، ولا تؤذيه السلطة بما تمتلك من شيء عالٍ (بعد العلو فساد معرفي نخبوي وطغيان شيئي سلطوي)[2]. ومن ثَمَّ، فإن الإقصاء الذي يطال الدين ويؤذيه هو إقصاء للعامة وإيذاء لها.

إذًا، التركيب مطلب ديني؛ إنساني وإنمائي، وهذا هو التركيب الحضاري نفسه الذي لم يحصل في المعادلة الحضارية المختزَلة؛ ديني بوصفه عنصرًا حضاريًا مركَّبًا وليس باعتباره فكرة حضارية مركَّبة، وإنساني متمثل في السلطة والعامة والنخبة (س، ع، ن)، وإنمائي (الأرض والوقت).

عنينا بالتركيب في كتابنا (المسالك) أن يكون الدين حاضرًا في التنمية حتىٰ تكون العامة حاضرة في التركيب الإنساني. وإذ وقفنا علىٰ الدين ليس بوصفه عنصرًا حضاريًا ثابتًا، فإن الفكرة الدينية تكون مجرَّد قيم، وهي نفسها القيم التي تنادي بها الحضارة الغربية والشرقية، وهي في الغالب قيم نفعية؛ بينما جاء الدين لإعادة النظر في المنفعة؛ حيث إن القيم المفصولة عن الدين تنتصر للمنفعة وتُختزَل بداخلها.

إذًا، الفكرة الدينية بوصفها قيمًا تحفِّز الإنسان إلىٰ أن يكون نفعيًا في إطار القيم

---

(١) صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ص ١٤٤.

(٢) لمزيد من التفصيل، انظر: ناصر يوسف، «سوط الحوكمة الفاسدة وعذاب التنمية المحلية: تشخيص سيميائي تربيعي»، ورقة قدمت إلىٰ: المؤتمر الدولي الثاني حول الحوكمة والتنمية المحلية (الجزائر: كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج)، ٧-٨ ديسمبر ٢٠١٥م.

الدينية الكانطية؛ بينما الدين بوصفه منظومة كلية فإنه ينظِّم المنفعة ويرشدها ولكن لا يعظِّمها؛ حيث إن التنمية قائمة علىٰ تعظيم المنفعة الفردية والجماعية، وهذا هو سر إقصائها للدين. إن ما وراء إقصاء الدين إقصاء للعامة لا سيما إذا كانت في منطقة متخلفة، سواء بالاستعمار أم بالاستبداد؛ فلا تحصل تنمية مركَّبة؛ و«لذلك فالتنمية، وهي تبدو في ظاهرها مفهومًا عموميًا يشكل أسطورة نموذجية للمركزية الثقافية الغربية ومحركًا للتغريب المجنون وأداة لاستعمار (المتخلفين) الجنوب من طرف الشمال. وقد أصاب سير لاتوش في قوله: إن هذه القيم الغربية (قيم التقدم) هي بالتحديد القيم التي ينبغي أن يعاد فيها النظر من أجل إيجاد حل لمشكلات العالم المعاصر»[1].

جاء الدين لتنظيم (س، ع، ن) حتىٰ لا يعظِّم (س، ن) منفعته علىٰ حساب (ع)؛ ولهذا فإن حضور الدين في التنمية هو حضور الضرورة لتنظيم الإنسان؛ بينما الفكرة الدينية تشتغل لتعظيم المنفعة ولا يعنيها الإنسان لا سيما العامة. إن الفكرة الدينية هي فكرة قيمية نفعية قد نلفيها لدىٰ المجتمعات المتدينة وغير المتدينة علىٰ شكل قيم إيجابية؛ لأن تعظيم المنفعة يعد أعلىٰ درجات القيم الإنمائية الإيجابية.

تستفيد العامة في الغرب من هذه القيم؛ لأن السلطة لا تحرمها منها، والنخبة تتركَّب معها في تقاسم هذه المنافع وإنِ اختلفت درجات التعظيم. إن العامة في العالم العربي والإسلامي محرومة من المنفعة بلْه تعظيمها. وإن دخول الدين في المعادلة يعيد توزيع المنفعة وتنظيمها، وإعادة توزيعها بشكل لا يحرم الجميع منها؛ لأن المنفعة عندما تتوزَّع بشكل إنمائي عادل وإنساني عاقل لا تكون سببًا في حصول دولة بين الأغنياء، ولا تكون هي الأخرىٰ سببًا في التفكيك الإنساني والاختزال الإنمائي والعنف البيئي؛ لأن الفكرة الدينية التي تفرض فرضًا قسريًا علىٰ المجتمعات العربية والإسلامية بوصفها إيديولوجية دينية تتعايش بالتبعية مع الليبرالية أو الاشتراكية، نراها لا تصنع تنمية أبدًا بلْه رفاهية وتنمية مركَّبة. إن «المجتمع الذي يُفرض عليه اقتصاد يسلبه كل أمل في غدٍ أفضل ويزيد من فقره وضنكه . . . نعم إن هذا المجتمع لا ينتظر طويلًا»[2].

---

(١) موران، هل نسير إلىٰ الهاوية؟ ص ٧٥.

(٢) هورست أفهليد، اقتصاد يغدق فقرًا: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلىٰ المجتمع المنقسم علىٰ=

إذًا، الفكرة الدينية لا تصلح في مجتمع متديِّن بالوصل بين الدين والحياة. فإذا كانت الفكرة الدينية مختزَلة في السلطة والنخبة، حيث ينتفعان بتقلباتها وتغيراتها وتبعيتها؛ فإن الدين بوصفه منظومة كلية لا يكون فاعلًا إلا إذا كان ثابتًا في إطار الكل غير القابل للميل لفئة دون أخرىٰ.

وإذا كانت الفكرة الدينية قيمة إنسانية؛ فإن الدين عنصر حضاري. هناك فرق واضح بين القيمة التي هي مشترك إنساني عالمي وبين الدين بوصفه مكوِّنًا حضاريًا محليًا، ينتقل من المحلية إلىٰ العالمية؛ حيث لا يحصل الانتقال السلس إلا إذا كانت المحلية تختزن بداخلها العالمية؛ الدينية تختزن بداخلها الإنسانية، وليس العكس. إن الإنسانية العالمية لا تختزن بداخلها الدينية المحلية بل تقف علىٰ فكرة دينية قد تكون زائفة لا سيما في البلدان المتدينة. فماذا أضافت العالمية الإنسانية إلىٰ المحلية بل نراها تنتزعها انتزاعًا من دينها؛ حيث يرىٰ اشفيتسر أن «الأخلاق تذهب إلىٰ المدىٰ الذي تذهب إليه الإنسانية، والإنسانية معناها توفير الاعتبار لوجود أفراد الإنسانية وسعادتهم. وحيث تنتهي الإنسانية تبدأ الأخلاق الزائفة»[1].

قد نتعامل مع الحكمة المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الكونفوشية أو الزاردشتية باعتبارها فكرة إنسانية، وليس بالضرورة أن نتعامل معها بوصفها عنصرًا حضاريًا في معادلة الحضارة؛ لأن الفكرة ذات بعد إنساني وليس بالضرورة ذات بعد ديني؛ بينما العنصر الديني محلي إنمائي يتشوَّف إلىٰ هداية الإنسانية؛ وهذا حال كل الأديان. مثل هذه الفكرة الإنسانية ليست دينية حتىٰ لو خرجت من الدين ذاته، وكذلك الفكرة الدينية التي صاغها بن نبي ليست دينية حتىٰ لو خرجت من الدين نفسه؛ لأن الدين ليس فكرة دينية. إن الدين شأن عام غير قابل للتخصيص والاختزال في الخاص، حيث الفكرة الدينية المختزَلة؛ إلا أن الفكرة شأن خاص تقبل التعميم والتفكيك لكل ما هو عام حيث المنظومة الدينية الكلية؛ ومن ثمَّ فإن العام (الكل) لا يكون خاصًا وإلا استجلب

= نفسه، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م)، ص ٢٤.

(١) ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمه عن الألمانية عبد الرحمن بدوي، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م)، ص ٣٩٨.

التفكك، والخاص لا يمكن أن يتحول إلىٰ عام وإلا تسبَّب في الاختزال.

إن المصارف الإسلامية التي تشتغل من داخل البنوك الغربية العريقة تتعامل مع الدين بوصفه فكرة ذات مسحة عابرة وليس منظومة ناقدة، وهذا ما أشار إليه بن نبي لا شعوريًا قائلًا: «نرىٰ الاقتصاديين الإسلاميين وكأنهم بعد أن اختاروا ضمنًا المبدأ الليبرالي، يؤيدون وضع المسحة الإسلامية»[1]. وإذ توظِّف المصارفُ الإسلامية الفكرةَ الدينية في التنمية وليس الدين نفسه؛ فإن الفكرة الدينية لدىٰ المصارف هي (الأسلمة/ المسحة الإسلامية) التي تقف علىٰ الربا باعتباره فكرة مجتزأة من الدين. وهي بدلًا من أن تقف علىٰ الدين بوصفه منظومة كلية تعينها علىٰ الإبداع الذي يأتي بالبديل الحضاري؛ فإنها تتكيَّف مع المنظومة الكلية للبنوك التقليدية عبر الأسلمة فلا تأتي إلا تابعة غير مبدعة؛ إذ تحاول الفكرة الدينية التي هي شكل من أشكال الأسلمة أن تركِّب الإنسان والسوق (المصرف الإسلامي) والوقت لتحصيل التوافق مع متطلبات النموذج المالي الليبرالي المتحكِّم في السوق العالمي.

في ظل هذا الوضع التابع تكون الفكرة الدينية تابعة غير مستقلة؛ فلا تحصل التنمية أو الحضارة؛ بل سرعان ما تتحوَّل الفكرة الدينية إلىٰ فكرة ليبرالية يختلط فيها الدين بالليبرالية، وتصبح المصارف الإسلامية تدار بفكرة السوق التي هي فكرة ليبرالية؛ حيث ينظَر إلىٰ الدين بوصفه فكرة علىٰ شكل بنوك إسلامية حضارية؛ فالدين يختزَل في المصارف الإسلامية التي هي فكرة حضارية، ومن ثَمَّ تتركَّب المصارف مع الليبرالية باعتبارها فكرة تنسجم مع النسق الديني للمصارف الإسلامية؛ فينتصر المركَّب (الفكرة الدينية-الليبرالية) علىٰ المختزَل (المنظومة الدينية الكلية). تنتصر الفكرة الليبرالية علىٰ الدين، فتترجَم إلىٰ فكرة دينية-ليبرالية. وهذا ما كان يعنيه بن نبي بأسلمة الليبرالية في كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد)؛ ولكن كان يؤسس له بالفكرة الدينية التي يتحكم فيها الإنسان والاقتصاد؛ حيث «إن الاقتصاد لا يحرك الناس فقط، بل ويتحكم في حركاتهم»[2].

(١) بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص ١٠.

(٢) فرنان بروديل، «عن التاريخ الجديد»، ترجمة محمد بولعيش، بيت الحكمة مجلة مغربية للترجمة والعلوم الإنسانية (الدار البيضاء) السنة ٢، العدد ٥ (أبريل ١٩٨٧م)، ص ١٠.

لقد استغِلّت الفكرة الدينية في جميع الإيديولوجيات الإنمائية التي أخذ بها العالم العربي والإسلامي. ولو كانت هذه النماذج الإنمائية تقابَل بالدين بوصفه منظومة مركَّبة وليس باعتباره فكرة دينية مختزَلة، لكانت أتت هذه النماذج أكلها في حدود النقد والتصحيح والإضافة، أو ما كان لهذه النماذج الإنمائية المستوردة أن تعبث بالأرض لو رفضها الدين بوصفه منظومة قادرة علىٰ خلق نموذجها الخاص. إن الدين ذو بنية إنمائية تتمثل في (س، ع، ن)، وفي الأرض أيضًا؛ فكل أرض تحمل الدين هي أرض تختزن بداخلها قدرات بشرية وطبيعية متنوِّعة لها قدرة فائقة علىٰ التكيُّف إذا حصلت الحرية المسؤولة لهذه القدرات؛ وإلا استحالت عنيفة مع الذي يختلف معها إذا كان المختلَف معه عنيفًا هو الآخر؛ حيث «إن الدين ليس بالضرورة كارهًا للحداثة -حتىٰ إن كانت بعض التفسيرات تعارض التغريب ونشر العلمانية- بل علىٰ العكس، يجري تعريفه من خلال عدد متنوع من ردود الأفعال لبيئة اجتماعية سياسية متغيرة»[1].

فلماذ يُختزَل الدين في فكرة؟ ولماذا يُختزَل الإنسان في السلطة والنخبة؟ ولماذا يختزَل الإنسان والأرض في نماذج الآخرين؟ إن الذي أفشل الدين في مهمته الإنمائية هو اختزاله في فكرة أو مسجد أو حزب أو ساحة حرب. فإذا اختزِل الدين في فكرة أوَّلته النخبة كيفما شاءت، وإذا اختزِل في مسجد أقصيت العامة من السوق، وإذا اختزِل في حزب أتىٰ ملغيًا ومقصيًا لغير المنتمين، وإذا اختزِل في الحرب وظَّفته السلطة وسلكت به مسلكًا عنيفًا. الدين منظومة كلية لا يستوعَب إنمائيًا إلا في ظل المنظومة الإنسانية المركَّبة؛ فالدين لـ (س، ع، ن)، وكذلك الأرض هي لـ (س، ع، ن). إذا اختزِل الدين والأرض في متغير واحد، في السلطة والنخبة مثلًا دون العامة؛ فإنه لا تحصل تنمية تساير العصر والوقت.

الفكرة الدينية باتت تستغلها السلطة والنخبة لتكبيل العامة علىٰ الأرض وتقييدها؛ فلا تنتج العامة أبدًا. ولكن دخول الدين بوصفه منظومة كلية زاخرة بالحقائق وإعادة الحقوق، قد يجعل العامة أكثر حرية في خطوها والسلطة أقل حدَّة في سطوها. ومن

---

(١) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة الأمير سامح كُريِّم، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤١٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م)، ص ٤٩.

غير هذه الحرية المسؤولة، التي يمنحها الدين للعامة، لا تحصل تنمية أبدًا.

وإذا كانت التنمية حرية لدىٰ أمارتيا صن، فإن التنمية دينٌ لدىٰ ابن خلدون؛ لأن العامة تَمتح حريتها من الدين؛ فمن طريقه تجترح حريتها من السلطة، وتحترَم من قِبل النخبة.

تتوجه الفكرة الدينية نحو تهميش العامة؛ لأن النخبة تتقن تأويلها والسلطة تحسن تدويلها؛ حيث إن النخبة تؤوِّل الدين بوصفه فكرة إيديولوجية، ليبرالية، اشتراكية، إسلاموية؛ بما يخدم مصالحها ومصالح السلطة. إن التأويل هو بمثابة الكذب الخفي علىٰ العامة بأن الفكرة الدينية هي فكرة ليبرالية أو سبقتها؛ أما السلطة فتتخذ من الفكرة الدينية وسيلة لتداول السلطة بأشكال تتفق مع طبيعة المرحلة الإنمائية الإيديولوجية المطبَّقة التي تَمتح من الفكرة الدينية المؤوَّلة.

إن الدين لا يمكن أن يؤوَّل في ظل منظومة مركَّبة، إلا إذا اختزِل في فكرة أو إيديولوجيا تُفقِد الدين حججه الحاسمة وشروطه الصارمة واستقلاليته الحاكمة؛ وإلا تصير الفكرة الدينية هي الحجة التي تقوم علىٰ دليل إنساني غير ديني، بل قد تستند إلىٰ دليل مادي إنمائي. ولِمَ الخوف من الدين وليس من الإنسان نفسه؟ الأولىٰ أن الخوف يكون من الإنسان فنمنحه حريته؛ نطعمه فنأمن من عنف جوعته، ونحترمه فيتراحم مع غيره.

لا خوف من الدين بل الخوف يكون من الإنسان؛ الخوف من التأويل والتدويل الذي يحسن الإنسان -السلطة والنخبة- توظيفهما؛ بينما العامة لا يفترَض أن يُخاف منها إذا وظِّف الدين بوصفه منظومة كلية تفيد منها العامة التي تعد أكبر عنصر في المجتمع، وليس توظيفه باعتباره فكرة تفيد السلطة والنخبة وحسب. وإذا ما حصلت الإفادة للعامة فذلك هو المفيد، وهو ما يفترَض اتخاذه مسلكًا إنمائيًا مفتوحًا؛ لأن الدين يتخذ طريقه إلىٰ العنف عندما يُضيَّق عليه داخل فكرة، لا سيما أن العامة لا تعنيها الفكرة المجزَّأة بل يعنيها الدين المركَّب؛ حيث إن العامة هي الكل، وليس الجزء الذي لا ينجذب إليه؛ فالجزء -مثل السلطة والنخبة- يستهويه الجزء فيتماهىٰ معه.

لقد خرجت السلطة والنخبة من العامة؛ فالكل هو مجموع أجزائه، ولهذا يفترض

أن يُفهَم الدين من داخل منظومته الكلية، وليس في جزيئيته الفكرية؛ أي من داخل السلطة والنخبة بوصفهما أجزاء من الكل الذي هو العامة. لقد جاء الدين إنسانيًا لـ (س، ع، ن)، وإذا اختزِل الدين إنمائيًا في السلطة والنخبة لا يسمىٰ دينًا، بل يكون مجرَّد فكرة أو إيديولوجيا.

علاوة علىٰ ذلك، فإن العامة توظِّف الدين علىٰ شكل مبادئ، بينما الفكرة الدينية لا تقف علىٰ مبدأ بل تقف علىٰ مصلحة غير عامة في الغالب؛ ولهذا نلفي معظم المشروعات الإنمائية الإسلامية التي تديرها السلطة والنخبة قائمة علىٰ مصلحة خاصة تتخذ اتجاهها عموديًا وليس أفقيًا، مثل المصارف الإسلامية والمستشفيات الإسلامية والتكافل الإسلامي؛ فتسهم بفعل العلو والتمايز والفساد، في تدمير الشبكة الاجتماعية للمجتمع، وتسيء لبنيته المتمثلة في الدين نفسه.

إن طبيعة الفكرة الدينية اختزالية، فلا تقيم حضارة أبدًا؛ لأن الفكرة الدينية غير مستقلة؛ حيث إن المستقل يفكِّك ولا يركِّب، ومن ثمَّ هي تابعة إيديولوجيا. وإذا كانت الفكرة الدينية علىٰ هذا النحو من منظور التنمية المركَّبة، فهي شكل من أشكال القابلية للاستعمار؛ هذه القابلية التي تتعايش مع الفكرة الدينية نفسها وتتناقض مع الدين بوصفه منظومة كلية.

إنه بتوظيف الدين في التنمية يخرج الدين من دائرة العنف الذي يصيبه من قبل العامة التي قد تنتقم بحجة التهميش والاستبعاد والحرمان. إن دخول الدين بوصفه منظومة كلية في التنمية يحل الكثير من مشاكل العامة؛ بينما الفكرة الدينية باعتبارها مركِّبًا حضاريًا تنحاز إلىٰ السلطة والنخبة؛ حيث إن الفكرة الدينية بوصفها إرثًا حضاريًا استعماريًا تتوجَّه نحو تفكيك الإنسان (س، ع، ن)، بخلاف الدين الذي هو منظومة كلية حضارية تميل إلىٰ التركيب.

٤- التنمية المركَّبة بوصفها وحدة لقياس درجة القابلية للإرث الاستعماري في المعادلة الحضارية:

تقف التنمية المركَّبة علىٰ التركيب بين (س، ع، ن)، وأي تفكيك تحدثه فجوات وثغرات فإنه يحيل التنمية المركَّبة إلىٰ تنمية مختزَلة. كما نقف علىٰ أنه لا شيء بإمكانه

أن يرصِّص ترصيصًا محكمًا مثل الدين -وليس الفكرة الدينية- الذي يمنح الترصيص مشروعية إنسانية تُترجَم إلىٰ مشروعات إنمائية.

ما من شك في أنه يوجد قابلية للتركيب والترصيص في التجارب الإنسانية والإنمائية، ولكن لا يوجد قابلية للدين؛ هذا الدين الذي عرف الاستعمار كيف يشوِّهه ويفرغه من محتواه الحضاري. لقد شغل الاستعمار النخبة بالمعرفة التي لا تحترم الدين، وشغل السلطة بالشيء الذي لا يتراحم مع الدين. ومع التقادم في الأجيال استبدل الإرث الاستعماري رمز الشر بالدين رمز الخير.

إن حصول الفجوات والثغرات في مشروعاتنا الحضارية لا يرجع إلىٰ غياب الدين وحسب، بل إلىٰ حضور الإرث الاستعماري الذي أوجد هذه الثغرات، وهي التي تجعل الإنسان في سلطته ونخبته له القابلية للإرث الاستعماري، وليس للاستعمار نفسه؛ لأن وطنية النخبة والسلطة غير القابلة للقياس تنسف فكرة القابلية للاستعمار؛ إلا أن عدم تركيب السلطة والنخبة مع العامة يعني وجود القابلية للإرث الاستعماري بحيث يمكن قياسها؛ لأن (الشيء) الذي لدىٰ السلطة هو إرث استعماري، و(المعرفة) التي لدىٰ النخبة هي أيضًا إرث استعماري؛ ما يجعلنا نقيس القابلية للإرث الاستعماري بالفجوات والثغرات التي يحدثها الشيء والمعرفة. فكلما كان الشيء والمعرفة معاديين للدين غير نافعين للعامة ومنفصلين عن البيئة، كان الإرث الاستعماري حاضرًا؛ فالاستعمار يستعمر بأدوات الاستعمار: الشيء والمعرفة؛ ما يعمِّق من القابلية للإرث الاستعماري.

إن بعض مالكي الشيء والمعرفة ينتفعان؛ حيث ليس في مصلحتهما خروج الاستعمار، نظرا إلىٰ أن «المرء قد يهدف إلىٰ الغنيمة من أجل كسب السلطة، أو يستهدف السلطة ليجني المغانم والأسلاب»[1]. علاوة علىٰ أن الاستعمار يبدو لمالكي الشيء والمعرفة ذا طابع سلمي لا يؤذي مثلما تتأذَّىٰ منه العامة في وجودها وقيمها؛ ولكن دول ما بعد الاستعمار تحكم العامة بالإرث الاستعماري، وبرواسب الشيء والمعرفة وجذورهما التي تمتد إلىٰ فترة الاستعمار، وتستمر ما بعد الاستعمار إذا لم يتح للدين المشاركة في البناء؛ لأن الدين وظيفته توزيعية للعلم والمال توزيعًا

---

(١) اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٧١٩.

لا يحرم القدرات، وفي غيابه تنفلت مؤسسة الدولة وتتسع فجوة الاستبعاد الاجتماعي؛ حيث «يتعارض الاستبعاد الاجتماعي مع مبدأ الفرص المتكافئة من ناحيتين على الأقل: أولًا، يؤدي الاستبعاد الاجتماعي إلى وجود فرص تعليمية ومهنية غير متكافئة، وثانيًا، يشكل الاستبعاد الاجتماعي في الواقع إنكارًا للفرص المتكافئة في ما يتصل بالأمور السياسية»[1].

يكاد دور الدين في فترة الاستعمار يكرِّر نفسه ما بعد الاستعمار؛ حيث إن القاسم المشترك ما بين فترة الاستعمار وما بعد الاستعمار أن الدين لا يشارك في التنمية. وإن عدم مشاركة الدين في التنمية هو من رواسب الاستعمار، وفي غياب الدين عن التنمية قابلية للإرث الاستعماري؛ لأن ما قبل الاستعمار كان الدين يشارك في التنمية بشكل من الأشكال. إذًا، حبل مشاركة الدين في التنمية انقطع مع دخول الاستعمار لاعبًا اقتصاديًا مؤثِّرًا، وتقطَّع إربًا إربًا مع خروجه. وإن دخول الاستعمار هو نتيجة القابلية للاستعمار، وخروجه هو ضمان للقابلية للإرث الاستعماري. وإذا جمعنا بين القابلية للاستعمار والقابلية للإرث الاستعماري ألفينا أنفسنا أمام القابلية للمغلوبية؛ مغلوبية الدين أمام الشيء والمعرفة؛ مغلوبية العامة أمام السلطة والنخبة؛ مغلوبية محلية لأن الإرث الاستعماري بات أيضًا صناعة محلية.

لم يعد الاستعمار موجودًا حتى نقول بالقابلية للاستعمار؛ إذ لا أحد يلقي السمع؛ إلا أنه موجود في الشيء والمعرفة وهما إرثا الاستعمار؛ حيث تركن القابلية للإرث الاستعماري. وإذ باتت عودة الدين إلى وظيفته التاريخية والحضارية صعبة في دول ما بعد الاستعمار؛ فإن الإرث الاستعماري قد فرض نموذجه الإنمائي المادي الناجح الذي لا يمكن التفكير في تغييره أو تبييئه أو تهذيبه؛ لا شيء من ذلك.

الإرث الاستعماري غير مرئي لأنه متغلغل في الشيء والذاكرة، والاستعمار مرئي لأنه مكشوف على جسد الإنسان الذي يُستذَل، ومبسوط على الأرض التي تُستغَل؛ فالإذلال والاستغلال علامتان من علامات الاستعمار، بينما الإرث الاستعماري الذي لا يُرى فهو يشبع النخبة بالمعرفة وينفع السلطة بالشيء، وهو ما تضطر العامة

---

(١) هيلز وآخرون، محرر، **الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم**، ص ٥٤.

إلىٰ التعايش معه والتسليم به باعتباره منفعة؛ إذ إن العامة لا تمتلك خيارات، وستختار ما هي مجبرة علىٰ اختياره. إنه الإرث الاستعماري الذي يجعلها في مرتبة أدنىٰ من السلطة والنخبة في الإنتاج والتوزيع والاستهلاك؛ فلا يحصل التركيب أبدًا؛ ما يجعل مشاركة الدين في التنمية الذي ينصف العامة هو تهديد صريح للإرث الاستعماري؛ تهديد للتفكيك الحاصل بين (س، ع، ن)؛ تفكيك يرهبه التركيب. بمعنىٰ أن التركيب يشكِّل مسألة موت أو حياة للأطراف المنتفعة من التفكيك؛ فليس التركيب الإنساني أمره هيِّنًا.

وإذا كان الاستعمار يفكِّك بالقوة؛ فإن الإرث الاستعماري لا يركِّب مهما استعان بالفكرة الدينية؛ لأن ما بعد الاستقلال تكون محاولات التركيب والترصيص قائمة؛ ولكن تأثير الإرث الاستعماري يكون أشد وأقوىٰ لا سيما لدىٰ النخبة التي تقتات من هذا الإرث؛ لأن مشاركة الدين في التنمية هو مزيد من التعليم للعامة بحيث لا يصبح التعليم من غير دين حكرًا سلبيًا علىٰ النخبة؛ إذ يرىٰ بيري «أن كلًّا من التعليم والدين يحتاجان إلىٰ أن يتجذرا ضمن رواية الكون كما نفهمها الآن من خلال المعرفة التجريبية. ففي سياق هذه الكوسمولوجيا الوظيفية نستطيع التغلب علىٰ اغترابنا والشروع بتجديد الحياة علىٰ أساس مستدام»[1].

النخبة طبعًا لا تطاولها السلطة التي تكون هي الأخرىٰ بالضرورة نخبة. النخبة حرة في تصرفاتها وتفعل ما ترىٰ أنه التحضُّر؛ حيث إن الإرث الاستعماري هو أعلىٰ درجات التحضُّر؛ فهي تحاجج بأن الاستعمار بداوة وإرثه حضارة. إن السلطة ليست حرة في قراراتها، فقد أنتجتها العامة التي هي كثرة، وأولتها الثقة والوصاية عليها، ومن ثمَّ يفترَض أن تكون السلطة أمينة علىٰ الدين الذي تمتلكه العامة؛ فلا تجعل الإرث الاستعماري يزاحم الدين أو يقصي العامة من المشاركة في التنمية. هذا إذا لم تتعايش السلطة مع الإرث الاستعماري وتتكئ عليه لتهميش العامة وإقصاء الدين. هذه حلول لنجاح التركيب الإنساني بين السلطة والعامة علىٰ الأقل، وفي غيابها نستطيع قياس القابلية للإرث الاستعماري.

---

(١) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج ١، ص ٢٦٤.

ما قبل الاستقلال كانت قوة الاستعمار؛ ولكن ما بعد الاستقلال أتت قوة السلطة التي يفترَض ألا تعتمد علىٰ الشيء من الإرث الاستعماري، بل يفترَض أن تعتمد علىٰ إرثها الحضاري؛ حيث إن الدين والعامة هما أول هذا الإرث الحضاري.

لا تكمن المشكلة في العالم العربي والإسلامي في (س، ع، ن) ذاتها؛ حيث هي موجودة بيئيًا وتاريخيًا وحضاريًا، كما أنها موجودة لدىٰ البدوي والمتحضِّر. إن المشكلة تكمن في الشيء والمعرفة (ش، م). وإذ تعد (س، ع، ن) بيئية المنشأ، فإن (ش، م) في العالم العربي والإسلامي غير بيئيين؛ إنه تناقض بيئي يفضي إلىٰ حصول التناقض بين (س، ع، ن)؛ حيث تتناقض (س، ع، ن) لأنها تقف علىٰ ما يتناقض مع الدين؛ فالشيء الذي لا يكون أبدًا في صالح العامة فإنه يستبد؛ لأن الدولة عاجزة عن إنتاجه؛ والعاجز من لا يستبد. العامة فشلها وتخلفها ناتج من الشيء؛ هذا الشيء الذي تخاف السلطة من أن تتقاسمه مع العامة بحجة أن العامة لا تنتجه؛ فهي عاجزة؛ حيث إن عجزها لا يدفع عنها الاستبداد.

هناك عجز لدىٰ السلطة التي تمتلك الشيء جاهزًا؛ حيث في استبدادها بهذا الشيء يكمن عجزها. وهناك عجز لدىٰ العامة التي لا تبدع الشيء بنفسها، فتعجز عن أن تبرز قيمها في المشروع الإنمائي. هناك تناقض بين الشيء الجاهز المستبد وبين القيم العاجزة غير الجاهزة؛ فالشيء جاهز لأنه من بيئة أخرىٰ كان مجهَّزًا لديها، وبانتقاله إلىٰ بيئة أخرىٰ صار جاهزًا لها. أما الدين فهو غير جاهز؛ لأنه تاريخي يصارع من أجل أن يتجدَّد؛ ولكن العامة عاجزة عن فعل التجديد المستبَد من الشيء غير المجدَّد؛ حيث إن تجديد العامة مرتهن بمشاركة الدين في التنمية.

هذا العجز في الامتلاك غير المشروع للشيء من قبل السلطة، والامتلاك المشروع للدين من قبل العامة هو الذي أوجد التباعد بين العامة والنخبة؛ فاستعصىٰ التركيب الإنساني؛ أما عن النخبة فهي لا تنصح للسلطة ولا تفسح للعامة؛ لأن النخبة تمتلك هي الأخرىٰ معرفة جاهزة ولكن عاجزة أمام الشيء وناشزة بالدين؛ معرفة انتقلت مجهَّزة من بيئة أخرىٰ إلىٰ بيئتها، ومن ثَمَّ أنَّىٰ لها أن تنصح السلطة بأن تتخلىٰ عن الشيء الجاهز؟ إذ إن مسلكهما في جاهزية الامتلاك مسلك واحد.

علاوة علىٰ أنه إذا كانت هذه المعرفة تتضاد مع الدين غير الجاهز الذي تمتلكه

العامة، فأنَّىٰ للنخبة أن تفسح للعامة مما أوتيت من معرفة؛ فهما لا يسلكان مسلكًا واحدًا في الامتلاك، ومن ثمَّ لا يلتقيان. الاختزال لا يوحِّد (س، ع، ن)؛ وإنما يقوِّيه التناقض بين (ش، د، م)؛ ومن ثمَّ فإن التناقض بين (ش، د، م) يفضي إلىٰ تفكُّك (س، ع، ن). وإذ لا يفضي هذا الاختزال أو التناقض إلىٰ تنمية مركَّبة؛ فإنه يمكن قياس درجة القابلية للإرث الاستعماري.

ولأن هناك توافقًا بين الامتلاك الجاهز لدىٰ النخبة والسلطة في الشيء والمعرفة، فغالبًا ما يحصل بينهما التركيب المصلحي الذي يستبعد العامة؛ لأن الدين الذي تمتلكه العامة مسلكه غير جاهز، وليس لأن السلطة والنخبة في ذاتهما يعاديان العامة والدين؛ بل لأن ما يمتلكانه من شيء ومعرفة يعادي الدين فتتأذَّىٰ منه العامة.

تكمن المشكلة في الامتلاك الجاهز الذي يأتي من خارج البيئة أكثر مما هو في (س، ع، ن) بوصفها بيئة. وإذا سلَّمنا بهذا التناقض والاختلاف؛ فإن مشاركة الدين في التنمية تكون لمناصحة الشيء والمعرفة، وليس لمنافسة السلطة والنخبة.

إذا كان الدين ينصح، فإن العامة لا تنافس بل تشارك؛ حيث إن النصح مشاركة وليس منافسة. وهذا النصح هو مسلك من مسالك مشاركة العامة بدينها في التنمية؛ ما قد يساعد السلطة علىٰ امتلاك الشيء بيئيًا عبر العامة فيأتي جاهزًا بيئيًا؛ حيث إن التنمية هي ميزة من صنع البيئة. كما يساعد الدين علىٰ امتلاك المعرفة بيئيًا عبر تراحم النخبة مع العامة والإنتاج لها؛ بحيث تتراحم النخبة مع العامة، وتتراحم المعرفة مع الدين، وهذا يشكل مسلكًا آخر من مسالك التركيب؛ ذلك التركيب الذي يجعل العامة تستفيد من الشيء والمعرفة غير الجاهزين بيئيًا عبر مشاركة الدين في التنمية.

ما عنيناه بالتركيب في كتابنا (الدينامية) هو (س، ع، ن)، وما استكملناه في كتابنا (المسالك) هو أن القيم ضمان لحصول التركيب؛ بحيث يشترط ضمان الدولة الإنمائية. وما نقوم به في بحثنا هذا يتوجَّه نحو إبراز دور الدين في التنمية التي تفيد منها العامة؛ إذ إن الدين بوصفه منظومة بمُكنته أن يجعل التركيب مستديمًا ومستقيمًا؛ لأن الدين هو المشترَك البيئي بين (س، ع، ن)، وهو ليس مركِّبًا وملصِقًا مثل الفكرة الدينية، بل هو عنصر حضاري مركَّب ولاصق في المعادلة الحضارية مثله مثل الإنسان والأرض والوقت. إن الدين منظومة بيئية كلية وليس فكرة مختزَلة تجترح أدواتها من

الإرث الاستعماري، لا سيما أن «المنظومة قابلة للقيمة، بمعنىٰ أنها قادرة علىٰ إنتاج القيمة، والمقيِّمون البشر هم من ضمن نتاجاتها»[1].

في ظل التحديات المعاصرة التي تقف علىٰ تجريم الدين في الخارج وتحريم مشاركته في التنمية في الداخل، نرىٰ أن الدين عندما لا يشارك في التنمية لا محالة سينتقم، فلا تحصل تنمية أبدًا؛ ومن ثمَّ يخرج الدين عن طوره اللطيف إلىٰ طوره العنيف. إن «الأفكار المخذولة في هذا الجانب أو ذاك لها انتقام رهيب. وإن انتقامها المحتوم هو ما نعاني نتائجه اليوم»[2].

إنه برفض الدين البيئي من المشاركة في التنمية، يمكن قياس الإرث الاستعماري الذي ليس من البيئة. إن التنمية تبقي الدين لطيفًا؛ بينما إقصاؤه يلقيه عنيفًا. إن الدين ليس عنيفًا في ذاته؛ ولكن العامة التي تمتلكه إنسانيًا وتُحرَم منه إنمائيًا هي التي تستحيل عنيفة. وإذ يمس عنفها السلطة، فإن السلطة تتأذّىٰ منه وتتجرَّأ عليه، كما يقلق النخبة فتعلو عليه وتتبرأ منه؛ حيث إن في التجرؤ علىٰ الدين والتبرؤ منه قابلية للإرث الاستعماري.

٥- لغة الاستعمار الكاتبة بوصفها شكلًا أعلى من أشكال القابلية للإرث الاستعماري: اللغة القومية بوصفها حضارة:

هناك سؤال يسلكه سؤال: هل أفاد مشروع بن نبي ذلك الماضي الذي كتب فيه؟ هل كان للعالم العربي والإسلامي أن يتحضَّر إذا ما هو أخذ بمشروع بن نبي الحضاري؟ هل اتَّخذ هذا العالم من مشروع بن نبي حلولًا لمشاكله البدوية؟ بينما هناك مشروعات حضارية مخلوطة ومغلوطة لا ترقىٰ إلىٰ مستويات التفكير لدىٰ بن نبي قد اتخذها العالم العربي والإسلامي للإصلاح، ولكن لا حياة لمن تنادي (الرداءة) ولا موت لمن تعادي (الجودة). والسبب هو اللغة والتفكير وعلاقتهما بالقابلية للإرث الاستعماري. إن بعضًا من هذه المشروعات كانت تتَّخذ من الدين بنية

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢١٣.

(٢) بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٦٠.

لها، بينما السلطة التي استثمرتها في حلولها لم تكن علىٰ وفاق مع الدين. كان هناك تناقض بين المطبِّق والمطبَّق.

أما عن مشروع بن نبي فيختلف من حيث المحتوىٰ والمستوىٰ؛ فقد وضعه صاحبه بلغة أخرىٰ، وإن كانت بنيته شبه دينية؛ لكن الذي استثمره في نماذجه الإنمائية لا سيما في الجزائر كانت لغته هي نفسها لغة بن نبي وإن اختلفت طريقة التفكير. إلا إن اللغة الموحَّدة بينهما هي التي تستنهض لديها مشروع بن نبي كلما عنَّ لها استثماره أو تسويقه، ومثل هذه النخبة لم تكن اهتماماتها دينيةً، فأخذت الجزء الذي يعنيها ورفضت ما يؤذيها.

إن الذي يحل مشاكل أمته يحلها بلغة قومه، حيث إن أكثر القوم هم العامة، وليس النخبة والسلطة. إذًا، فإن بن نبي كان يكتب للنخبة؛ لأنه كتب بلغة لا تفهمها العامة في ذلك الوقت، من حيث الأسلوب والتفكير، وهذا ما جعله يستبعد الدين من عناصر معادلته الحضارية -وليس من التحليلات طبعًا- التي كانت موجَّهة للنخبة التي ترفض الدين؛ ولكن تتقبَّل الفكرة الدينية الهامشية، فلم يكن أمام بن نبي إلا أن يضع مسحة دينية علىٰ معادلته بحكم تدينه، لا أن يضع الدين صراحة في المعادلة بحكم صرامته العلمية؛ حيث إن الاستشراق كان يرفض هذا التلازم بين الديني والعلمي، ومن ثَمَّ لا شعوريًا كان في بن نبي شيء من الاستشراق أو أصابه شرر منه، فتأثَّر به وحاربه في الوقت نفسه؛ ولكن في محاضراته الدمشقية، وليس في كتاباته، نلفي علاقة حميمية بين الديني والعلمي؛ لأنه كان يخاطب العامة أو النخبة التي كانت وفيَّة للعامة؛ حيث يجمع بينهما وحدة (الدين) وليس (الفكرة الدينية). هذا الدين الذي علىٰ الرغم من مشاركتهما فيه -العامة والنخبة- لم يعد حاليًا قاسمًا مشتركًا إنمائيًا بينهما. إن الفرق بين (مجالس دمشق) والمؤلفات الأخرىٰ، أن (مجالس دمشق) كانت لغتها غير محبرة (أي متقطعة ومنفصلة عن نسقية مشروع بن نبي الفكري)، أما المؤلفات الأخرىٰ فكانت لغتها محبرة «غامضة ومتفشية وطبيعية في (ظاهرها)»[1]؛ ما جعل الفكرة الدينية غامضة وطبيعية في ظاهرها نظرًا إلىٰ علاقة الفكرة الدينية بلغة

---

(١) رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، ط ١ (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٩م)، ص ١٦١.

الحضارة، هذا من وجهة؛ أما من وجهة أخرىٰ فإن الفكرة الدينية هي معطىٰ لغوي يرجع إلىٰ طبيعة اللغة الكاتبة؛ حيث إن الفكرة الدينية تحتمل أكثر من تأويل إذا ما أحلناها إلىٰ خلفية الكاتب، وإذا أحلناها إلىٰ خلفية اللغة الكاتبة فهي مرادفة للإيديولوجيا البشرية والقيم التاريخية؛ ولكن نحاكم الفكرة الدينية موضوعيًا فنرجعها إلىٰ خلفية اللغة الكاتبة؛ حيث «كما هو معلوم، فإننا نتحدث عن إمكانية قول الشيء نفسه بأشكال متعددة. ولقد نقول إن الترادف هو الذي يسمح للغة بالانقسام؛ ذلك لأن الترادف معطىٰ نظامي، وبنيوي، وهو، علىٰ نحو من الأنحاء، معطىٰ طبيعي من معطيات اللغة»[1].

لقد ربط بن نبي مشروعه الحضاري بالنخبة بحكم اللغة التي كتب بها، فكان أحبولة في يد الاستعمار الذي كتب بلغته، ومصيدة للقابلية للإرث الاستعماري في غياب الدين من المعادلة التي تجعل الإنسان هو النخبة التي تكتب بهذه اللغة وتفكِّر بها؛ إلا أن الذي يجعل بن نبي ليس من هذه النخبة أنه لم يكن يفكِّر باللغة التي كتب بها، ومع ذلك فإن «معنىٰ الشيء هو علاقته بالقوة التي تتملكه، ومن حيث إن قيمته هي تراتب القوىٰ التي تظهر فيه»[2].

والسؤال المسؤول: هل يمكن لإنسان أن يكتب -لا سيما إذا كان مبدعًا- بلغة قوم ولا يفكِّر مثلهم؛ بينما اللغة هي التي تفكِّر والفكر هو الذي يكتب؟

لا يمكن أن نسبر غور ذلك إذا ما اكتفينا بتحليلات بن نبي حيث يوجد للدين حضور معتبر فيها. وأينما حضر الدين كان تفكير الكاتب غالبًا علىٰ اللغة التي يكتب بها، وهي لغة مفصولة عن الدين. أقصد أن هويته تكون غالبة علىٰ هوايته؛ حيث إن اللغة الكاتبة تبدأ هواية ثم تتحوَّل إلىٰ احتراف يجعلها تفكِّر باحتراف الهوية واعترافها. إن بن نبي وإن حاك أفكار الحضارة الغربية لا سيما في الفكرة الدينية، فقد كان سلوكه سلوكًا عربيًا وإسلاميًا. هذا السلوك يمكن الاطلاع عليه في كتاب (مجالس دمشق)، ومن ثَمَّ فإن فكرته: «المحاكاة في السلوك تجد طريقها عبر

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٢) عبد السلام بنعبد العالي وآخرون، إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١١م)، ص ٨.

الأفكار»[1] لا تنطبق علىٰ تفكير بن نبي؛ إذ كان بن نبي واعيًا بقضايا أمته العربية والإسلامية وهو يكتب بغير لغتها.

كانت هوية بن نبي حاضرة علىٰ الدوام في كتاباته؛ فتغلَّبت علىٰ اللغة التي كتب بها، ومثل هؤلاء المبدعين بلغة غيرهم هم قلَّة نادرة. فمن التناقض أنْ يكتب المبدع بلغة قوم لأسباب واضحة بينما يفكِّر لقوم آخرين هم قومه؛ لكن اللغة مع ذلك تفرض منطقها في التفكير؛ لأن اللغة معجونة بثقافتها وحضارتها. إن اللغة شخصية ثقافية وحضارية تنتصر لقومها، ومن يكتب بها لا بدَّ أن يتصف بهذه الشخصية الحضارية الغالبة؛ فهل نجا بن نبي من التقمص العقلي الحضاري -وليس الوجداني البدوي- لهذه الشخصية الحضارية الغالبة بحكم الاستعمار؟

لما كتب بن نبي باللغة غير اللغة الحضارية القومية التي لم تكن تجسيمًا لحضارة العرب والمسلمين -وعلىٰ الرغم من أن أسلوبه كان عالي المستوىٰ- لم تُتَقَبَّل من غلاة الاستعمار وبناة القابلية للاستعمار؛ لأنها أتت من غير شخصية ثقافية وحضارية من منظور الاستعمار الحضاري، ولأنها، أيضًا، لغة تكتب عن الحضارة بتفكير البداوة، باعتبار أن القضايا التي فكَّر فيها بن نبي هي بداوة من منظور الاستعمار. علاوة علىٰ أن سجل تاريخ الإنسانية يشهد بأنه لا يوجد أمة علىٰ الإطلاق نهضت بغير لغتها؛ فالتحضُّر بلغة الآخرين يفضي إلىٰ بداوة وإنْ هبَّ عليها نسيم الحضارة، وإلىٰ تبعية وإنْ رواها سراب التنمية.

عندما تحدَّث بن نبي عن شروط النهضة، يكون قد تحدَّث عن غالب يود تقليده وينهض مثله، لا سيما أنه كان يعيش تحت الاستعمار الناهض ويكتب بلغته. ومثَله وهو يفكِّر في قضايا أمته العربية ويريد أن يحررها بإيديولوجية لا تتوافق مع قومه ولغته وحضارته، كمثل من يعارض من الخارج وليس من الداخل فيقع فريسة التأثير بالخارج؛ فيفترَس بسهولة من الداخل.

أليس كل هذه الإيديولوجيات -الاشتراكية والليبرالية والإسلاموية- قد فشلت؟ أليس كل من فكَّروا عميقًا بلغة غير لغة قومهم فشلوا أيضًا في تحويل مشروعاتهم

---

(١) بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٥٨.

الثقافية والاجتماعية إلىٰ تطبيق؟ إن «ازدواج اللغة يمكن أن يتولد عنه نتائج تتعارض كليًا مع الثقافة الوطنية»[1].

يعود فشل النماذج الإنمائية في العالم العربي والإسلامي إلىٰ اللغة والفكر الغريبين عن بيئة لها لغتها وثقافتها؛ لأن لغة هذه النماذج وأفكارها ليس للقوم فيها حضور وشهود؛ حيث يفترض أن اللغة هي من تحْضر والفكر هو من يشهد. لقد حضرت اللغة الاستعمارية وشهدت علىٰ القوم بفكرها؛ فحكمت مصيرهم ووجهتهم وجهة مختلفة. هناك إصلاحات حصل لها الفشل أيضا؛ لأنها وإنْ صمِّمت بلغة القوم فقد سلكت مسلكًا إيديولوجيًا ضيِّقًا تخاطب النخبة علىٰ قلَّتها.

لقد كتب بن نبي بلغة غير لغة القوم؛ ولكن فكَّر داخل نماذج تاريخية وحضارية بيئية ظلَّت حكرًا علىٰ النخبة؛ إذ إن اللغة الكاتبة لهذه النخبة هي لغة الاستعمار ولغة القابلية للإرث الاستعماري. ومن ثمَّ، فإن تفكير بن نبي كان بلغة تجيدها النخبة وتفكِّر بها؛ فأتعبته هذه النخبة بأساليب الصراع الفكري الاستعماري؛ ما اضطره ذلك إلىٰ ترجمة مؤلفاته عسىٰ أن تخاطب النخبة العربية المتراحمة مع العامة لا سيما في دول عربية لم تتأثر بلغة الاستعمار علىٰ مستوىٰ الكتابة علىٰ الأقل، مثل سوريا ومصر ولبنان في ذلك الوقت.

لقد وقف بن نبي علىٰ هذه المشكلة اللغوية وعانىٰ منها؛ لأن أول كتاب وضعه باللغة العربية كان كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرَة)؛ إذ جاء هذا الكتاب باللغة العربية؛ لأن موضوعه يتناول الصراع الفكري الذي ينبغي أن يخوضه صاحبه بلغة تتوافق مع الفكر الذي يصارع النخبة في البلاد المستعمرة التي تكتب بلغة الاستعمار. ولو كتب بن نبي كتابه هذا بلغة الاستعمار فلا يكون للصراع الفكري معنىٰ؛ حيث إن الفكر هو معركة الصراع واللغة هي سلاح المعركة، ومن هنا يقتضي أن تكون اللغة مختلفة بحيث يأتي التفكير مختلفًا هو الآخر؛ فكان أن بدأ بن نبي بالكتابة باللغة العربية علىٰ قدر المستطاع. ومع ذلك، كان بن نبي يكتب باللغة الفرنسية ثم يترجم؛ ما يجعل تفكير اللغة عالقًا حتىٰ بعد الترجمة؛ حيث «إن

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

الافتراض الأساسي . . . أن كل نص يعتبر مكونًا من مكونات سياق ظرف معين»[1].

ومع ذلك، كان بن نبي واعيًا بهذا الظرف، وكأنه يريد أن يبعد عنه الفهم الخاطئ له وهو يكتب بلغة غير وطنية، قائلًا: «أما فيما يختص بالتعبير عن فكرنا باللغة الأخرىٰ، فإنه يكتسي أحيانًا مظهر الجهل الكامل بالثقافة الوطنية؛ إذ لم يكن خيانة لها»[2].

من وجهة أخرىٰ، كان بن نبي واعيًا كل الوعي بهذه المشكلة اللغوية والفكرية المتمثلة في مشكلة الصراع الفكري في البلاد المستعمرة التي تفضي إلىٰ مشكلة في التطبيق؛ حيث لم تلق أفكاره مكانها اللائق بها. وعلىٰ الرغم من أن مشكلة اللغة حُلَّت عبر الترجمة التي أظهرت للنخبة الوطنية والعامة المثقَّفة أن تفكير بن نبي كان وطنيًا واعيًا، إلا أنها غطَّت علىٰ اللغة التي كتبها؛ فسبق تفكيره المكتوب لغته الكاتبة؛ ولكن النخبة المؤثِّرة، التي تخلط الوطني القومي بالإيديولوجي الأممي، رأت أن ما فكَّر فيه بن نبي لا يتوافق مع الإيديولوجيات المطبَّقة في المناطق التي ترجم فيها مؤلفاته وألقىٰ فيها محاضراته، علىٰ الرغم من أن بن نبي حاول أن يتماهىٰ مع هذه الإيديولوجيات في مؤلفاته، مثل: (الفكرة الإفريقية الآسيوية)، و(فكرة كمنولث إسلامي)؛ إلا أن معظم مؤلفاته كانت تحلم بتصميم نموذج إنمائي مختلف لا يرقىٰ إلىٰ مطالب النخبة والسلطة الأممية الغالبة علىٰ أمرها آنذاك، التي إن وافقت بن نبي في بعض من مشروعه الحضاري، فلأنها كانت تأخذ عليه أنه كتب بلغة الإمبريالية بمفهوم ذلك العصر؛ نظرًا إلىٰ أن النماذج الإنمائية المطبَّقة في المناطق العربية التي آوىٰ إليها بن نبي هي نماذج تحارب الإمبريالية وتنافسها؛ إنها غربة عاشها بن نبي هي أقرب إلىٰ المضاضة؛ لأنها من نوع ظلم النخبة لذوي القربىٰ من النخبة.

لقد كان مشروع بن نبي الحضاري بالنسبة إلىٰ النخبة العربية التي تناهض الإمبريالية محل شك وريبة؛ إذ فيه الكثير من القابلية للاستعمار من منظور السلطة، والقابلية للدين من منظور النخبة؛ فعدُّوه مشروعًا متناقضًا؛ ولكن التناقض مع ذلك يكمن في هذه النخبة التي لم تكن تقف علىٰ مواقف مسؤولة؛ نظرًا إلىٰ أن «العلم والإيمان

---

(١) جون لاينز، **اللغة والمعنىٰ والسياق**، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، سلسلة المئة كتاب، ط ١ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧م)، ص ٢١٥.

(٢) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ١٤٥.

يبقيان متناقضين ما دام الإلحاد كامنًا في العلم»[1]، هذا من وجهة. أما من وجهة أخرىٰ، فإن «الفكر العلماني العربي ليس منفتحًا بما فيه الكفاية علىٰ كل الحضارات الأخرىٰ، فالحضارة (العالمية) بالنسبة إلىٰ المثقف العربي تعني عادة إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة والفكر الليبرالي والفكر الماركسي [...] فحدود العالم -بالنسبة إليه- تنتهي عند العالم الغربي؛ ولهذا فهو لا يعرف شيئًا عن الاستنارة في الصين (وبالمناسبة فإن مصطلح استنارة له امتداد تاريخي عريق في التراث الصيني)»[2]. حيث ما فتئت مؤلفات بن نبي تستنير بالنماذج الإنمائية الناجحة في اليابان والصين والهند.

لقد جنح بن نبي إلىٰ الكتابة باللغة العربية مباشرة في ظل الحصول علىٰ المساعدة اللغوية ممن يثق فيهم من الوطنيين والقوميين، ومع ذلك بقيت تحليلاته فيها الشيء الكثير من الدين، مثل: (المسلم في عالم الاقتصاد)؛ ولكن هل كان بن نبي يوظِّف الدين في كتاباته بالشكل الذي يجعله تحت عيون النخبة المخدَّرة بالدين أفيون الشعوب؟

عندما وضع بن نبي معادلته الحضارية في (شروط النهضة) وضعها من غير دين يتركَّب مع الإنسان والأرض والوقت، بل عدَّ الفكرة الدينية مركَّبًا حضاريًا مثل الحضارات الأخرىٰ التي لا تقف علىٰ دين واضح في نصوصه وتراثه؛ لأن اللغة التي كتب بها مشروعه الحضاري هي لغة تفصل في تفكيرها بين الدين والحياة. ولكن تفكير بن نبي كان يتحكم إلىٰ حد ما في لغته الكاتبة التي لا يمكن أن تنفصل عن أصولها الحضارية الغربية؛ فاضطر -اضطرته اللغة- إلىٰ الإشارة إلىٰ الدين في تحليلاته بحكم طبيعة الموضوعات التي كتب فيه؛ ولكن الإشارة إلىٰ الدين خلت في المعادلة الحضارية. نرىٰ في تحليلاته حضور التفكير في قضايا أمته، ومن ثَمَّ هو تفكير يقاوم القابلية للاستعمار؛ بينما نرىٰ لغة الاستعمار في معادلته الحضارية حاضرة

(١) داريوش شايغان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، ط ١ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤م)، ص ١٥١.

(٢) عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، في التنوير الإسلامي؛ ٢١، ط ١ (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م)، ص ٦.

بشخصيتها الحضارية. لقد جاء الاستعمار لإقصاء الدين عن الإنسان ومصادرة الأرض والرجوع بهذا الإنسان إلىٰ ما قبل الدين؛ أي إلىٰ الجاهلية بكل فوضويتها.

كيف إذًا لبن نبي أن يفك هذا اللغز الذي هو الاستعمار باستبعاده للدين من المعادلة الحضارية؟ إذ يفترَض أن تكون الحضارة من غير دين وهو مطلب حضاري وتاريخي للغة التي كتب بها، فكان التفكير في شروط التحضر من غير دين؛ أما التفكير في قضايا الأمة فقد اضطره إلىٰ أن يتخذ الدين شرطًا من الشروط علىٰ شكل فكرة دينية، واستبعد الدين من أن يكون عنصرًا حضاريًا قائمًا بذاته في المعادلة الحضارية. لعل أرجوحة الدين بوصفه فكرة بين المعادلة والتحليلات، تعود إلىٰ أن اللغة الكاتبة قد فرضت منطقها في التفكير علىٰ مستوىٰ البنية المتمثلة في المعادلة الحضارية التي ظلت توظَّف في جميع مؤلفات بن نبي وكأنها أيقونة. إن تكرار المعادلة الحضارية جعل عناصرها تتكرَّر، ولكن من غير دين. لقد فرضت سلطة اللغة الاستعمارية الحضارية مصطلحاتها، مثل: الفكرة الدينية؛ إذ إن «المنظومات الرمزية (الفن والدين واللغة) من حيث هي بنيات تعطي للعالم بنيته»[1].

وإذا كانت هناك نخبة تجمع ما بين لغة الاستعمار والقابلية له قد تبنت المعادلة التي هي من غير دين ووظَّفتها في مشروعاتها الإيديولوجية؛ أفلا يمكن أن نتساءل: لماذا اخترع بن نبي فكرة القابلية للاستعمار؟ هل ليبعد عنه هذه التهمة التي ألصقها به أفراد جمعية العلماء المسلمين كونه كان يكتب بلغة الاستعمار، ووصمه هو نفسه لأفراد في الجمعية بالقابلية للاستعمار لما ذهبوا إلىٰ حضور مؤتمر فرنسا عام ١٩٣٦؟

أراد بن نبي القول بأن الكتابة بلغة الاستعمار لا تعني القابلية للاستعمار، إلا إذا كانت هذه اللغة معجونة بثقافتها وحضارتها؛ فتغير من مسار التفكير في قضايا الأمة في اتجاه إلحاقها بالقابلية للاستعمار. إذًا، إن بن نبي باختراعه لفكرة القابلية للاستعمار قد وضع نفسه في خدمة الأمة، علىٰ الرغم من أنه كان يكتب بلغة من هو ضد الأمة؛ حيث كتب بلغة الاستعمار والقابلية للاستعمار التي لها رواسبها التاريخية

---

(١) بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ط ٣ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧م)، ص ٤٨.

والحضارية العميقة؛ إذ إن الفكرة الدينية تعد واحدة من هذه الرواسب؛ حيث «توضح اللغة أن كل فعل كلام يستند إلىٰ تعابير متكوِّنة سابقًا ومترسبة (حالة معينة من نسق اللغة)، ولكن كل قصد دال يخلق في قلب الترسب (اللغوي) دلالة جديدة تعمل علىٰ تغييره وتجاوزه»[1].

ما يعنينا هنا أن المعادلة الحضارية كتِبت بلغة الحضارة التي هي لغة حضارة الاستعمار؛ لأنها كانت موجودة سلفًا في ترسيمات الحضارة الغربية التي بها تشكَّلت وازَّيَّنت؛ فهي لغة تطلب غاية وتقف عليها. أما التحليلات التي انتهىٰ إليها بن نبي، فقد كتِبت بتفكير جعل من لغة الاستعمار مجرَّد وسيلة. ولهذا نلفي النخبة المتعالية علىٰ العامة تتعامل مع المعادلة الحضارية وليس مع التحليلات، وتوظِّف المعادلة الحضارية -المنفصلة عن الدين- في نماذجها الإيديولوجية، ومن ثَمَّ هي تأخذ روح حضارة الاستعمار التي هي نفسها القابلية للإرث الاستعماري؛ بينما التحليلات المعجونة بالدين تكاد تكون مرفوضة من قِبل هذه النخبة المتعالية؛ لأن اللغة، وعلىٰ الرغم من حضورها، قد ضاعت في متاهات تفكير لا يعكس شخصيتها الثقافية والحضارية؛ ما جعل النخبة المتراحمة مع العامة تميل إلىٰ هذه التحليلات الموصولة بالدين، وتعد -من غير وعي منها- أن المعادلة الحضارية هي فرع من التحليلات؛ بينما هي الأصل الذي تفرَّعت منه أعمال بن نبي.

إن الذي يقف علىٰ لغة الاستعمار بالكتابة ما من شك في أنه سيقف علىٰ المعادلة الحضارية بالتقمُّص في عناصرها الثلاثة المرسومة، فلا يتعداها إلىٰ غيرها. فهل وقف بن نبي علىٰ التفكير في نهضة العرب والمسلمين بمنطق الحاضر آنذاك (الاستعمار) الذي يختزل الماضي والمستقبل في الإنسان؟ هذا الإنسان الذي توافرت له كل الشروط الحضارية التي تلغي الماضي والمستقبل (الدين والدولة)، وذلك من طريق القيم العملية التي ألغت الدين بوصفه منظومة علمية وعملية مركَّبة، وعبر السوق الذي صار هو الدولة الأكبر بخلاف ما رأىٰ ابن خلدون بأن الدولة هي السوق الأعظم.

---

(١) مريام ريفولت دالون، سلطان البدايات: بحث في السلطة، ترجمة سايد مطر، ط ١ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢م)، ص ٢٥٤-٢٥٥.

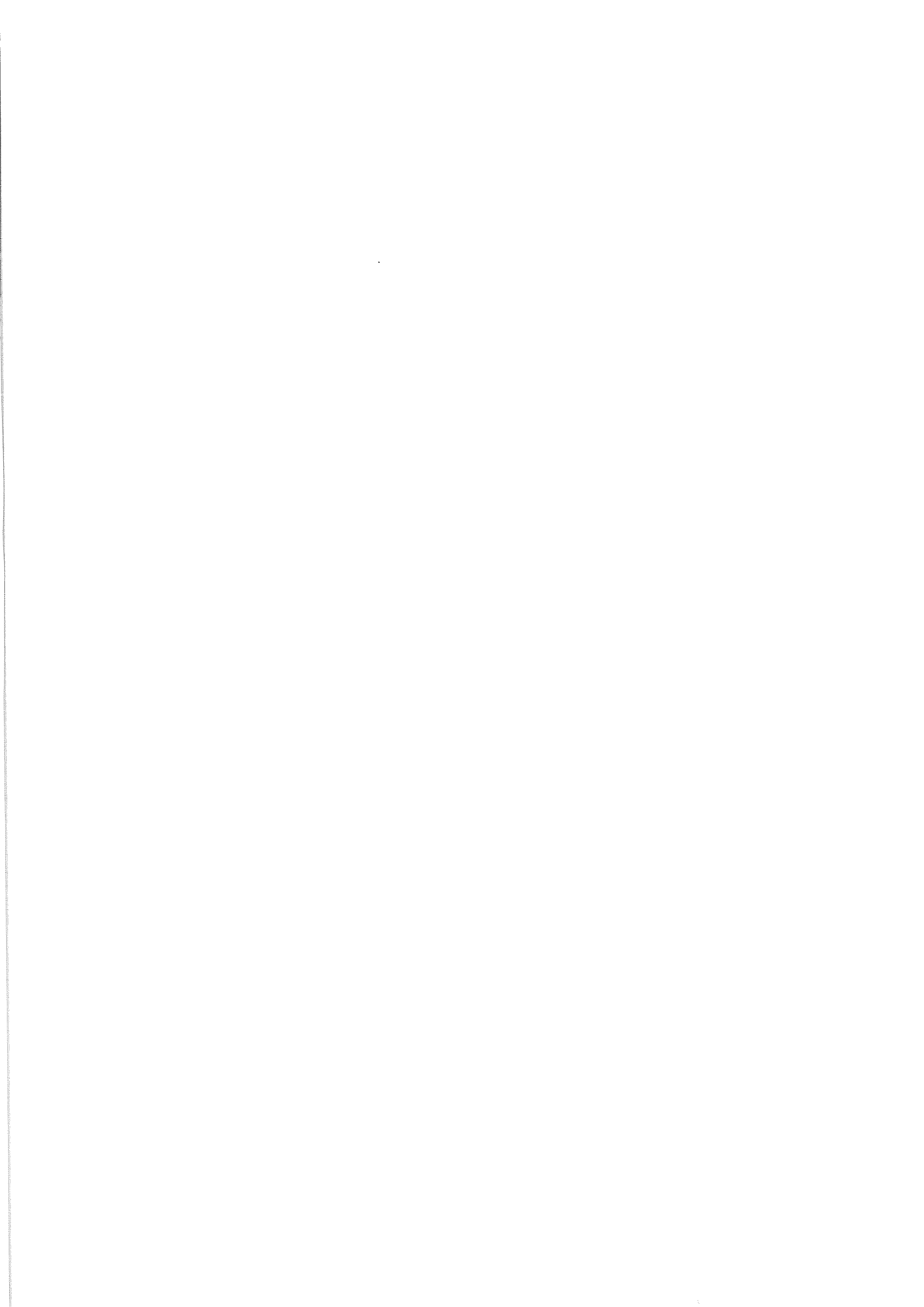
وهل نذهب إلىٰ القول بأن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة المنقوشة، التي تخلو ظاهريًا من الدين والدولة، هي من وضْع الآخر والتي كانت فيما بعد منطلقًا للاستعمار، ومن ثمَّ فيها الشيء الكثير من القابلية للإرث الاستعماري؟ إن الاستعمار الذي يرفض الدين لا يمكن أن يبقي القابلية له فاعلة في بلد يتخذ الدين عنصرًا ثابتًا في المعادلة الحضارية، كما أن القابلية للإرث الاستعماري تتعمَّق في غياب الدولة من المعادلة الحضارية.

إن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة هي معادلة لا دينية ولا مؤسسية، ومن ثمَّ نراها تتوجَّه نحو القابلية للإرث الاستعماري؛ لأن الاستعمار ينسف الدين والمؤسسات بداعي ترسيخ البداوة؛ فهل غياب الدين والدولة من المعادلة الحضارية يكون في صالح الحضارة؟

إن كل من استقلَّ عن الاستعمار وأخذ بهذه المعادلة في عناصرها الثلاثة، يلفي نفسه غارقًا في الإرث الاستعماري فلا يعيش إلا حاضره، من غير أن يستلهم ماضيه أو يهمَّ بالمستقبل ليأخذه؛ ما يتكشَّف لنا أن المعادلة الحضارية التي خرجت من حاضر الاستعمار حرنت في القابلية للإرث الاستعماري بوصفها حاضرًا يستمر؛ لأنها جاءت من غير ماضٍ ولا مستقبل؛ إذ كلاهما عدوان لدودان للقابلية للاستعمار المزهوة بحاضرها. وهل نجد في العالم العربي والإسلامي، لا سيما في الجزائر، مشروعات سياسية ذات مسحة دينية ووطنية تبنَّت المعادلة الحضارية في استراتيجيتها الإنمائية؟

ومع ذلك، لو امتدَّ العمر ببن نبي أو عاش في مجتمع ديمقراطي؛ لأعاد النظر في المعادلة الحضارية؛ لأعاد النظر في الأصل، كما أعاد متأخِّرًا النظر في الكتابة بلغة الاستعمار، فتوجَّه إلىٰ الكتابة بلغة القوم حتىٰ ينهض التفكير مستقيمًا مع اللغة.

لقد كان بن نبي يعي تعدُّد فهم الناس للقابلية للاستعمار، بحيث إن الكتابة بلغة الاستعمار في أمور مصيرية هي من قبيل القابلية للاستعمار؛ أفمن يخترعها -أي القابلية للاستعمار- يتجرَّعها؟ هذا ما سنقف عليه في الفصل القادم.



الفصل الرابع

هل عناصر المعادلة الحضارية تجسيمٌ لحضارة؟

«بيتنا يحتاج بجدية إلىٰ إعادة ترتيبه»[1].

بن نبي

وإذ نقدم مقاربة نقدية لمشروع بن نبي الحضاري؛ فإننا ننقد أيضًا عيوبنا، لا سيما أن أعمال بن نبي تكشف عن عيوبنا، ومن ثمَّ أنَّىٰ لنا أن ننقد عيوبنا نقدًا انعكاسيًا؟ لا أحد يبرِز عيوبه وإلا افتضح أمره بلْه أن ينقدها ويفضحها. ولهذا يقول بن نبي هذه عيوبنا، وهذا نقدنا لها؛ فهل هناك من يواصل معي الطريق؟

كل الأمم التي نقدت مسيرتها حصَّلت النجاح لأجيالها، ومن ثمَّ فإن عمل بن نبي هو عمل نقدي بامتياز؛ فأنَّىٰ له أن يُنقَد؟ إن عمله المفتوح يكاد يكون نسقًا مغلقًا أو بنيانًا مرصوصًا تُلتقَط هفواته الموجودة في فجواته بملاقط قد لا تؤدي مهمتها بشكل ماهر، ولكن لا تألوا جهدًا وهي تنبِّه إلىٰ أن هناك هفوات داخل فجوات؛ وتلك إذًا ملاقطنا. قد تكون هذه الملاقط ضيِّقة بضيق الهفوات؛ ولكن قد يسعها البنيان المرصوص الواسع لكي تمسح مساحته وتقف علىٰ ما يمكِّنها من الالتقاط بشكل يسهم في ردم الفجوة بعد تشخيصها؛ فلنكشف إذًا عن عيوبنا من داخل عيوب المعادلة ما أمكننا ذلك.

(١) مالك بن نبي، من أجل التغيير، ط ١ (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥م)، ص ١٢٥.

أولًا

فجوة الإنسان بوصفها أعلى درجات القابلية للإرث الاستعماري: مدخل إلى عيوب المعادلة الحضارية

١- الحفرة الطبيعية: مدخل إلى البداوة المستديمة:

إن ردم الفجوات من غير تشخيصها والوقوف علىٰ ما بداخلها ليس بالأمر اليسير. وإن غالبية الأعمال في العالم العربي والإسلامي والأفعال أيضًا، جاءت بعد ردم للأعمال التي سبقتها من غير تشخيص لها؛ حيث إن التشخيص فعل صعب وعسير.

نردم أعمالنا لأننا لا نريد أن نراها أو لأننا لا نرغب في أن نعرف لماذا تسبَّب السابقون في حصولها؛ فالردم هروب من الوقوع في الحفرة، وليس من أجل المحافظة علىٰ المحيط من غير حفرة، يقول بن نبي: «ونحن عندما نشاهد خرقًا في كساء أحد المتسولين، يجب أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا»[1]. وكما انطبق الخرق علىٰ الإنسان، فهو ينطبق علىٰ الأرض والوقت؛ حيث إن الخرق لا يصنع حضارة. كذلك وجود حفر في حياتنا هو وجود حفر بداخلنا.

نلفي بن نبي يطالب بردم الحفر حفاظًا علىٰ أخلاقيات المحيط العام وجمالياته حتىٰ لا يقع فيها الناس، ومن ثَمَّ إذا فكَّرنا في المحيط نكون قد فكَّرنا في الأمة العربية والإسلامية. ومن هنا تكمن قيمة بن نبي في أنه فكَّر لأمته، حيث تزال أفكاره حية بحياة أمته. فكَّر في المحيط حتىٰ لا يسقط الإنسان في الحفرة إن أراد ألا يقع طبعًا، وأن يتعلَّم أيضًا من هذا الفكر الحضاري؛ وإلا فإن السقوط يحصل يوميًا. إن تشخيص المحيط أو حتىٰ البنيان مهم لمعرفة الحفر حتىٰ لا تُحفَر من تلقاء نفسها مرة أخرىٰ.

---

(١) مالك بن نبي، **القضايا الكبرىٰ**، ط ١٠ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م)، ص ٧٨.

عندما أرشدنا بن نبي إلىٰ ملء الحفر، سبق وأن شخَّصها لنا. ولهذا لا أحد بعده أحسن التشخيص، علىٰ الأقل من الواصفين. أما الذي يردم فلا يعدم أن تعود الحفرة مرة أخرىٰ، وبشكل يجعل الناس تفقد الأمل في ردمها ما دامت تعود سيرتها الأولىٰ لأسباب بيئية عاطلة.

إذًا، ماذا شخَّص بن نبي؟ رأىٰ بن نبي أنه لكي تتحقق حضارة يُفترَض ردم التخلف والبداوة. يُفترَض أيضًا تشخيص من هو الإنسان الذي يردِم الحفَر بحيث يحافظ علىٰ الأرض سليمة.

إن الحفرة بالطبع هي الفجوة في حياتنا العلمية والعملية، وكل من قلَّصها بجهده العقلي والعضلي واحترم الوقت في قوله وفعله، حصلت له حياة من غير حفر في محيطه.

عدَّ بن نبي أن الفجوة في حياتنا هي الإنسان نفسه، وهي فجوة بيولوجية واجتماعية معًا. هذه الفجوة تتمدَّد إلىٰ حفر طبيعية تتوزَّع علىٰ الأرض.

إذًا، الفجوة بيولوجية واجتماعية. والحفرة طبيعية لم يستطع العرب والمسلمون الخروج منها إلىٰ مؤسسات لا حفرة بها؛ بل حتىٰ إنه إذا حصلت مؤسسات علىٰ استيحياء فهي تدار من داخل الحفرة وبعقلية بها فجوة؛ ما جعل التعليم والصحة حفرة أيضًا لا يأمل الإنسان العربي والمسلم من داخلها في حياة أفضل. فمن المسؤول عن إيجاد الآخر؛ هل الحفرة مسؤولة عن الفجوة أم العكس؟

لم يتحدث بن نبي عن الأرض عبثًا، فقد كان علىٰ يقين بأن الأرض قد تتسبب في تخلف الإنسان إذا كان هو الآخر متخلفًا؛ حيث إن الأرض العربية والإسلامية هي أرض موارد طبيعية تحت الأرض، ومن ثمَّ هي أرض مليئة بالحفر. أرض لا تساعد الإنسان علىٰ النهوض، لا سيما إذا كان يتعايش معها بفجواته البيولوجية والاجتماعية. يقول بن نبي: «وللكويت فائض من المال المعطَّل»[1]. ولو وجدت مؤسسات أخرىٰ لأفادت من هذا المال. علاوة علىٰ أن «العالم العربي يتمتع بإمكانيات اقتصادية مهملة، مثل هذه الأراضي التي أنبتت الحضارة الإنسانية الأولىٰ

---

(١) بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص ١٠٢.

علىٰ ضفتي الدجلة والفرات، حيث ترعرعت أيضًا الحضارة الإسلامية الأولىٰ بفضل الخيرات التي كان يمدها بها، منذ خلافة عمر رضي الله عنه، التراب المطعَّم بطمي الآلاف من السنين، ذلك (السواد) الذي عاد مرة أخرىٰ مستنقعات تنبت الحمىٰ، بعد أن كان ينبت الأقوات»[1].

لقد تحدث بن نبي عن أرض الحفر (البترول) وأرض الاستثمار الزراعي والصناعي، وأرض المعرفة. ورأىٰ أن أرض الحفر تشكل عائقًا أمام التكامل العربي والإسلامي؛ لأن هناك بعض الدول العربية والإسلامية لا تمتلك الكثير من هذه الحفر التي تدر علىٰ أصحابها الكثير من المال الذي بات يشكل عائقًا أمام التركيب الإنمائي؛ حيث إن الأمور لا تدار بالمال الذي جعل الإنسان غير موجود بجهده، وهذا عائق آخر أمام أرض الاستثمار الزراعي والصناعي والتكنولوجي. إن «الأرض مجتمع ننتمي إليه وليس سلعة تخصنا»[2].

وإذا عجز الإنسان عن أن يستثمر الأرض بجهده عجز عن أن يأتي بالمعرفة بعقله وذكائه. ولهذا، فإن أرض الحفرة شكلت عوائق شملت حتىٰ أرض المعرفة التي هي مستقبل الإنسان.

هذا ما سكت عنه بن نبي في الحديث عن أرض الحفر بشكل صريح واستبدل به الحديث عن المال الذي لوحده لا يصنع تنمية، بل قد يحسن شراءها؛ وإلا من أين يأتي المال الذي كان يتحدث عنه بن نبي بينما الإنسان العربي حديث عهد بدول ما بعد الاستعمار؟

إذًا، حديث بن نبي عن المال لم يكن يقصده لذاته وإنما كان يقصد مصادره؛ حيث إن مصادره هي أرض الحفر التي خلقت حفرًا أخلاقية في النفوس والرؤوس. إن «البترول لم يعجز عن رفع المستوىٰ الاجتماعي في هذه البلاد وحسب، بل هبط بهذا المستوىٰ، بما في ذلك القيم الأخلاقية»[3]؛ وهذا لأن الدين بوصفه منظومة كلية، وليس باعتبارها فكرة مختزَلة ذات حفر، قادرٌ علىٰ تغيير الفهم لدور البترول بوصفه

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٢) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج ١، ص ١٧٧.

(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٨ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م)، ص ٣٤.

أرضًا؛ نظرًا لأن «الكلية هي مصدر القوة الرئيسي لأخلاق الأرض»[1].

الإنسان الذي تقصَّده بن نبي هو إنسان ما قبل الاستعمار وأرض ما بعد الاستعمار، وإن عدم احترام الوقت هو الذي يجعل الإنسان ما قبل الاستعمار يعكس تخلفه علىٰ الأرض ما بعد الاستعمار، وكأن فترة الاستعمار كانت فترة طبيعية استغلت الوضع الذي كان عليه الإنسان ما قبل الاستعمار لتجعل أرضه أكثر تخلفًا ما بعد الاستعمار.

إذا كانت القابلية للإرث الاستعماري تفضح الإنسان؛ فإن الأرض تكشف عن القابلية للإرث الاستعماري نفسه. وإذا كنا نعجز عن أن نقيس القابلية للاستعمار لدىٰ الإنسان، فإنه يسهل قياسها من خلال الأرض. وإذ تتهم السلطة الإنسان (ع) بأنه عاجز؛ فإن أرض اللامؤسسات تفضح مزاعم السلطة.

إن بقاء الأرض من غير مؤسسات، ونظرًا إلىٰ أن الاستعمار ضد فكرة المؤسسات الإنمائية في البلاد المستعمَرة، يعني أن هناك قابلية للإرث الاستعماري من جانب السلطة؛ لأن الإنسان (ع) لا يعجز إلا إذا كانت السلطة عاجزة غير منجِزة؛ يُعجزها الإرث الاستعماري الذي هو نفسه التمسك بالشيء الجاهز (=أرض الحفر) من غير التجديد فيه والإبداع عليه.

٢- فجوة الإنسان في المعادلة الحضارية: مدخل إلى تفكيك (س، ع، ن):

عندما تحدثنا عن الفجوة قصدنا بها الإنسان؛ فجوة بيولوجية واجتماعية؛ حيث إن بن نبي إنسان هو الآخر له فجواته التي تخللت مشروعه الحضاري؛ إنسان يمثل النخبة طبعًا. وعندما أتينا علىٰ ذكر الحفرة قصدنا بها الأرض؛ أي الحفرة التي تكون عائقًا أمام استثمار الأرض بأشكال مختلفة؛ حيث إن فجوة في الإنسان وحفرة في الأرض، لا يصنعان حضارة أبدًا.

الفجوة في الإنسان تكون عائقًا أمام التركيب الإنساني (س، ع، ن)، والحفرة في الأرض تكون عائقًا أمام التركيب الإنمائي (=أرض المؤسسات)؛ كيف يحصل ذلك؟

فجوة بن نبي بوصفه إنسانًا تظهر في المعادلة كما استنتجنا سابقًا. أما فجوة

---

(١) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج ١، ص ١٧٦.

الإنسان بين (س، ن) و(ع)، فتعني أنه ليس له قابلية لتوظيف الدين في التنمية. وعندما لا تكون هناك قابلية للتوظيف الإنمائي للدين كما هو حاصل لدىٰ إنسان السلطة والنخبة تحدث فجوة؛ لأن إنسان العامة له قابلية لهذا التوظيف، فهو أول المستفيدين. وإذا لم تكن هناك قابلية لهذا التوظيف، ترجح كفة القابلية للإرث الاستعماري، الذي كان سببًا في رفض الدين في مستعمراته التي حملت هذا الإرث الاستعماري في دول ما بعد الاستعمار؛ حيث إن القابلية للإرث الاستعماري تأتي من اللاقابلية للدين علىٰ المستويات المادية.

إذًا، الفجوة تصنعها المسافة بين اللاقابلية للإرث الاستعماري لدىٰ العامة التي ليس بيدها صنع القرار والتي لا يتأثر بقرارها الإرث الاستعماري، وبين اللاقابلية للتوظيف الديني في التنمية لدىٰ السلطة والنخبة؛ لأن بيدهما صنع القرار الإنمائي الذي يرفض الطبيعة المادية لهذا التوظيف.

إذًا، الفجوة في المعادلة الحضارية هي فجوة استعمارية في إرثه علىٰ الأقل، وإن تشخيصها يفترَض أن يكون دينيًا؛ فقبل أن يأتي الاستعمار كانت هناك قابلية لحضارة الاستعمار طبعًا. كان هناك تفكك إنساني (س، ع، ن)؛ ولكن القابلية للإرث الاستعماري استحالت مؤسسية لما صار كل من السلطة والنخبة ليس لهما قابلية للدين -للعامة- في وقت الاستعمار، ورسخت في دول ما بعد الاستعمار؛ إذ «في الواقع، تأسس العلم الغربي علىٰ الإقصاء الوضعاني للذات»[1].

إن وجود القابلية للإرث الاستعماري يسبقه وجود اللاقابلية لتوظيف الإنمائي للدين. هناك تناقض بين السلطة والنخبة ذات القابلية للإرث الاستعماري، وبين العامة ذات القابلية للدين. يتغذىٰ هذا التناقض من وعي السلطة والنخبة بدوافع الاستعمار، وعدم وعي العامة لدور الدين في التنمية. إنها أزمة تفكير، وأزمة وعي، وأزمة خيانة للدين بوصفه منظومة كلية تربط الأسباب بالمسببات، ولها علاقة وثيقة بالسنن الإلهية والسنن الكونية؛ إذ «إن ارتباط الأسباب بالمسببات حقيقة، يعتبر إغفالها حمقًا في التفكير وخطلًا في التدبير، وقد تأخر المسلمون في ميادين شتىٰ؛ لأنهم لم يفقهوا هذه الحقيقة التي ترتكز عليها شؤون الحياة ويدور محورها أبدًا»[2].

---

(١) موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب، ص ٤٢.

(٢) محمد الغزالي، تأملات في الدين والحياة، ط ٤ (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص ٢٧.

من وجهة أخرىٰ، فإن السلطة والنخبة يعيان دور الاستعمار عبر التمدرس والتمرُّس؛ فالمعرفة التي تمتلكها النخبة هي عالقة بالإرث الاستعماري، والشيء الذي تمتلكه السلطة جاهز ومجهَّز من الاستعمار وإرثه. أما العامة فلا تعي الدور الإنمائي للدين؛ ما يجعلها تقع في القابلية للإرث الاستعماري اقتداء بالنخبة والسلطة. لا تعي العامة الدين؛ لأنها لم تمارسه إنمائيًا، اكتسبته ولم تتعلمه؛ لأن بعد التعليم يأتي العلم، وهذا ما يجعل القابلية للإرث الاستعماري التي جاءت عبر التمدرس والتمرُّس تتغلب علىٰ القابلية للدين التي وِرثت ولم تُتعلَّم.

نلاحظ أيضًا أن الاستعمار رحل عن الأرض التي استعمرها، وأن من لهم قابلية للإرث الاستعماري لهم قابلية لاستعمار الأرض؛ لكن الدين لم يرحل عن الأرض ومن له قابلية للدين له قابلية لديانة الأرض. والذي لا يعيش في أرضه بمعرفته وشيئه، فهو لا يعنيه العامة وأرضها ودينها.

قد يجادل المرء بأن السلطة والنخبة لديهما القابلية للدين؛ لكن القابلية للدين تكون بتوظيفه إنمائيًا؛ لأن القابلية للإرث الاستعماري تجلت في توظيفه إنمائيًا. وقد يجادل البعض بأن العامة لديها القابلية للإرث الاستعماري، ولا شك في أن فيها قابلية، ولكن العامة ليست مسؤولة عن هذه القابلية؛ نظرًا إلىٰ أنه ليست هناك مؤسسات تعترض لديها، حتىٰ ترفض ما فُرِض عليها.

الفجوة تتسع أكثر في غياب مؤسسات تكون فوق النخبة والسلطة، وبغياب الدين أيضًا بوصفه مشخِّصًا لا بديل عنه؛ إذ إن الدين الذي ينتصر للعدالة والمساواة يقلِّص من فجوة الاستبعاد؛ حيث «يؤدي الاستبعاد الاجتماعي إلىٰ انتهاك مقتضيات العدالة الاجتماعية باعتبارها فرصًا متكافئة»[1].

إن غياب الدين -بوصفه عنصرًا ثابتًا- عن المعادلة الحضارية، هو غياب العامة عن الإنسان باعتباره عنصرًا ثابتًا في المعادلة. وإن غياب الدين يتوجه إلىٰ أن المعادلة الحضارية بها قابلية للإرث الاستعماري، وغياب العامة يعني أن المعادلة الحضارية تحمل بداخلها عوامل التفكيك الإنساني والإنمائي.

---

(١) هيلز وآخرون، محررون، الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم، ص ٥٦.

ثانيًا

الفكرة الدينية تتعايش مع القابلية للإرث الاستعماري

كيف يكون الدين أسلوب حياة مختلفة؟

إذا افترضنا جدلًا أن الدين فكرة؛ فكيف يتعاطىٰ معها الإنسان الذي هو عنصر في المعادلة الحضارية؟

لتقريب الفهم نعود إلىٰ عصر التنوير الأوروبي مع التأكيد علىٰ أن الثورة علىٰ الدين بدأت مع الكنيسة كتطبيق خاطئ، وليس مع الدين كنص مقدَّس. إن جميع من نقدوا الدين في الغرب علىٰ شكل معرفة موضوعية أو نظرية موضوعة كانوا متدينين، مثل مارتن لوثر الذي كان راهبًا ومعلمًا للاهوت، وكبرنيكوس الذي كان رجل دين بولنديًا، وكان ديكارت كاثوليكيًا مخلصًا، وفيكو أيضًا ظلَّ كاثوليكيًا مخلصًا، ومالتوس الذي كانت مواقفه مسيحية وتقليدية، ونيتشه الذي كان ابنًا لقسيس بروتستانتي، وماركس نفسه أيضًا ولد في منطقة تنتج قديسين.

إن ما حدث في عصر التنوير هو تفكيرهم، وهذا شأنهم في نص ديني كتبه إنسان ويطبِّقه إنسان، ومن حقهم نقد هذا الإنسان ومساءلته والحجر عليه.

ماذا فعل نخبة أوروبا إذًا؟ لقد حصروا الدين في (فكرة) ما دام النص الديني المقدَّس هو فكرة من وضع إنسان، واعتبروا أن الإنسان هو من ينظِّم نفسه بنفسه بأشكال عقلانية، بحيث يكون الدين بوصفه فضائلَ وقيمًا وأخلاقًا تراقب هذا الإنسان حتىٰ لا يفترس أخاه الإنسان، وحتىٰ لا تتكرر أحداث القرون الوسطىٰ؛ حيث لا علاقة للدين بتنظيم حياة الناس الاقتصادية والسياسية؛ فالتنظيم عقلاني لا علاقة له بالدين اللاعقلاني، نظرًا إلىٰ أن الدين في منظورهم لا عقلاني في ذاته، لكن فكرته الأخلاقية عقلانية؛ لأن الدين لا ينتج شيئًا ملموسًا يضيف للحضارة العقلانية. ومن ثمَّ، ينبغي أن يكون الدين علىٰ هامش الحضارة، يمكن توظيفه في البداوة سواء لدىٰ

العامة غير المتعلمة أو في التعبئة للحروب والانتخابات. في أوروبا تتعامل النخبة مع الدين بوصفه فكرة براغماتية ذات نفع يمكن استبدالها وتغييرها؛ إلا أنهم يتعاملون مع الدين بوصفه دينًا عند التعبئة والاحتقان.

لماذا تعاملوا مع الدين بوصفه فكرة وليس باعتباره مشروعًا حضاريًا؟ هذا السؤال هو مدخل للجواب عن سؤال: كيف يتعاطىٰ الإنسان مع الدين بوصفه فكرة؟

بالطبع إن المستقبل يُصنع بأدوات الماضي شريطة أن يكون الحاضر مركَّبًا بإنسانه (س، ع، ن). إنه «بتتبع هذا المشكل، أو مشكل آخر، عبر الزمان الماضي، إنما يمكننا أن نستخلص إشكالية ذات قيمة في العمق. وعبثًا مضاعفتك للاستبارات في الزمن الحاضر، فهذا لا يكفي. إن هذه هي قناعة عالم اقتصادي علمني الكثير، وهو سيمون كوزنيت (S. Kuznets)، كون الحاضر لا يفسَّر إلا عن طريق الماضي، عن طريق ماضٍ قصيٍّ نسبيًا»[1]. لما عاد الغرب المتنوِّر إلىٰ الماضي لم يجد الدين حاضرًا في المشروع الحضاري المستفاد منه، وهو المشروع اليوناني. لم يكن هناك دين، وبالأحرىٰ كانت هناك فكرة نتجت من نقد الدين (الآلهة) الذي حصرته في الأخلاق والفضائل التي لا تخرج إلا من عاقل؛ وهل العاقل في العالم العربي والإسلامي إلا النخبة؟ وهل الجاهل إلا العامة؟ هذا فهم خاطئ ينسحب علىٰ الدين الذي يجاور العامة أكثر من غيرها؛ حيث إن في نظر أرسطو أنه «لا يمكن الإنسان أن يكون بالمعنىٰ الخاص طيبًا بلا تدبير، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرًا بلا فضيلة خلقية [...] العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير»[2].

لو وجد الغرب الدين موظَّفًا لدىٰ اليونان لكان اتخذه عنصرًا حضاريًا فاعلًا، بل لكان ذلك قد ساعده علىٰ نقد رجال الكنيسة وأعمالها، ومن ثَمَّ فصَل الدين عن المعرفة والحضارة.

إذًا، فكرة تحويل الدين إلىٰ (فكرة) حصلت بعد تفكيك المنظومة الدينية المسيحية وحصرها في جزيئية أخلاقية. الدين بوصفه فكرة هي فكرة غربية من بنات عصر

---

(١) بروديل، «عن التاريخ الجديد»، ص ١٧.

(٢) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس، نقله إلىٰ العربية أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م)، ج ٢، ص ١٥٢.

النهضة والتنوير الأوروبيين؛ حيث أسهم الفلاسفة اليونانيون في الترويج لها، وهي لبُّ الحضارة الغربية. إن الإنسان ينجح إذا عدَّ الدين فكرة يتحكم فيها في إدارة أفعاله وأعماله بشكل عقلاني ربحي. أما الدين -وإنْ كان عقلانيًا- فهو، بالنسبة إليه، قادم من بعيد يتخفَّىٰ في ظلام القرون الوسطىٰ؛ فأصابته اللاعقلانية ولم تبق إلا فكرته؛ ما جعل نيتشه المعادي للدين والداعي إلىٰ استئصاله، يعيب علىٰ المفكرين العلمانيين الأحرار الاحتفاظ بالدين ولو كفكرة ومضمون؛ قائلًا: «إننا ننفر من الكنيسة، لكن ليس من سمها»[1].

إن فكرة الدين لا تصلح أن تصنع حضارة أو أن تكون عنصرًا حضاريًا فاعلًا. وإنما الدين هو عنصر بدوي وإلا لماذا حصروه في التعبئة للحروب والاستعمار والعنف والإرهاب؟ فأن يكون للإنسان قناعات دينية فهو إرهابي، وهذا ما ينفيه أمارتيا صن ولا يقره؛ حيث يقول: «البحث الغربي المحموم عن (المسلم المعتدل) يخلط بين الاعتدالية في المعتقدات السياسية والاعتدال (عدم التطرف) في الإيمان بالعقيدة الدينية. يمكن لشخص أن يكون لديه إيمان ديني قوي -سواء كان مسلمًا أو يدين بأي ديانة أخرىٰ- ويكون في الوقت نفسه مؤمنًا بسياسات تتسم بالتسامح»[2].

إذًا، الفكرة الدينية عند بن نبي تجعل الدين تاريخيًا محكومًا بزمن معيَّن؛ حيث لا يمكن توظيفه في أزمنة أخرىٰ تليه إلا بوصفه فكرة تزاحمها أفكار أخرىٰ ينتصر لها الإنسان المفكَّك (س، ع، ن). ومن ثمَّ، فإن الإنسان المفكَّك يتعاطىٰ مع الدين، ليس بوصفه فكرة، وإنما يتعاطىٰ معه بوصفه أفكارًا أخرىٰ تنافس فكرته وتنسف الدين نفسه.

إن الفكرة الدينية التي اقتبسها بن نبي من مفكرين غربيين، ثم من شبنغلر صاحب كتاب يعد تسويقيًا في عنوانه، أو حتىٰ استوحاها منه، هي فكرة إيديولوجية تعيد البعث من جديد، وربما كان شبنغلر يريد بها شيئًا آخر؛ إذ كان «ينادي شبنغلر بنفسه

(١) دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ٧٨.

(٢) صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ص ٣١.

نصيرًا للاشتراكية، بل أكثر من ذلك: منظرًا للاشتراكية (الواقعية). وقد يحمل هذا علىٰ التفكير في خيانة للعرف، في انفصال عن الميراث الماضي، لولا أن الاشتراكية (الواقعية) تسمىٰ اشتراكية بروسية ولولا أن رائدها يسمىٰ (اشتراكيًا كونيًا). وهكذا يبدو أنه يواصل (شعوريًا) وبصورة صريحة الخط الذي اتبعه نيتشه دون معرفة منه والذي يؤول إلىٰ الفاشية»[١].

إن الفكرة الدينية لا تغني من الدين شيئًا؛ فالدين ليس فكرة أو نظرة تحتمل الخطأ والصواب. لقد جاء الدين بوصفه منظومة كلية لا تحتمل الخطأ؛ لأن الإنسان علىٰ خطأ واستحكمت أخطاؤه في التنمية. وإن خطأه يكون بتجاوز حدوده وعقلنة أخطائه؛ حيث إن عقلانيته فيها الشيء الكثير من الخطأ، ومن ثمَّ جاء الدين ليشتغل داخل هذا الخطأ بهدف تصحيحه؛ أما إذا جاء الدين باعتباره فكرة فإن الفكرة أيضًا تحتمل الخطأ؛ لأن الخطأ معرَّض للنقد والتبديل والتغيير. وإن الذي يتبدَّل ويتغيَّر لا يمتلك صفة نقد الخطأ ومراجعته وتصويبه، علاوة علىٰ أن الإنسان (س، ع، ن) إذا رأىٰ أن الفكرة الدينية لا تتوافق مع مصالحه التي قد تكون علىٰ خطأ، فإنه يستبعدها ويستبدلها بفكرة أخرىٰ لا علاقة لها بالدين حتىٰ تنسجم مع مصالحه الدينية والدنيوية؛ حيث تتبيَّن دوافع الفكرة الدينية التي ستحتكَر باسم الإيديولوجيا والحزبية من قول شبنغلر نفسه: «أما بالنسبة إلينا نحن الذين وضعنا المصير في هذه الحضارة، وفي هذه اللحظة من تطورها -لحظة احتفال المال بآخر انتصاراته، واقتراب القيصرية وريثته بخطىٰ ثابتة أكيدة- فإن اتجاهنا المحتوم والمراد قد حدد داخل حدود ضيقة، والحياة ليست جديرة بأن تعاش إذا كانت حدودها غير هذه. وليس لنا الحرية في أن نمد أيدينا إلىٰ هذا الأمر أو ذاك، بل لنا الحرية في أن نقوم بما هو ضروري ولازم أو أن لا نقوم بأي شيء. وإن واجبًا تستلزمه الضرورة التاريخية، سينفذ، بالتعاون مع الفرد أو ضده»[٢].

هذا هو خطر أن يكون الدين مجرد فكرة. وإن الخطر الأكبر أن يكون (س، ع، ن) عنصرًا حضاريًا قائمًا بذاته منفصلًا عن الدين كما جاء في المعادلة الحضارية.

---

(١) ستيبان أودويف، علىٰ دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، ط ١ (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣م)، ص ١٤٨.

(٢) شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٧٦٤-٧٦٥.

إذًا، الإنسان المفكَّك الذي تفككه المصالح الخاصة يتعامل مع الدين بوصفه منظومة خاطئة. فكرة لا تصنع حضارة كما تعامل معها الغرب الذي نجد حضوره واضحًا في معادلة بن نبي الحضارية. أليست المعادلة الحضارية الحالية فيها قابلية واضحة للإرث الاستعماري؟ وهي العناصر الحضارية التي اختارها رجالات الاستعمار وصمموها لتصنع حضارة، ثم عمل علىٰ تصديرها إلىٰ نخبة البلدان المستعمَرة؛ إذ ليس فيها أدنىٰ شك في أنها لا تصنع لهؤلاء النخبة حضارة.

إذًا، المعادلة الحضارية الحالية هي معادلة غير أصيلة كونها تعد شكلًا من أشكال التقليد (المغلوب مولع بالغالب)، والفكرة الدينية أيضًا ليست فكرة أصيلة فهي غربية في مضامينها، وسيِّئة إلىٰ حد كبير أساءت بأشكالها الحزبية والمذهبية والطائفية في العالم العربي والإسلامي كما سنرىٰ في إيران وإندونيسيا، كما أساءت أيضًا في الغرب؛ فشبنغلر الذي كان يسوِّق للفكرة الدينية في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) عمله هذا يعد «من بين الأعمال التي مهدت للاشتراكية والوطنية (النازية)»[1].

إن الفكرة الدينية بوصفها فكرة إيديولوجية لا تمتلك من داخلها عنصر التحدي؛ لأن التحدي يكون من داخل الدين بوصفه منظومة كلية ترتكز علىٰ الغيب، وهذا ما عناه توينبي بذلك الإنسان «بأن له روحًا. وهو بذلك علىٰ اتصال مع حقيقة روحية التي هي ليست من هذا العالم»[2]. إن الغيب لدىٰ توينبي هو الذي ليس من هذا العالم، وهو مكوِّن من مكوِّنات الدين، أي دين، بوصفه منظومة كلية؛ أما الفكرة الدينية باعتبارها فكرة بشرية فهي من هذا العالم المأزوم؛ حيث إن الإنسان العنصر الحضاري الرئيس الذي جاء في المعادلة الحضارية يستطيع أن يتغلب علىٰ الفكرة الدينية الدنيوية المركِّبة ويغير من وجهتها كيفما شاء؛ ولكن يستعصي عليه التلاعب بالدين بوصفه منظومة كليه، وإنْ هو ألقىٰ السمع إلىٰ الدين وتراحم معه، فإنه يغير به من وجهته نحو الأحسن. إن التحدي يخرج من الدين الذي يُتبَعُ وليس من الفكرة الدينية التي تَتْبَعُ،

(1) أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م)، ص ٣٨٤.

(2) أرنولد توينبي، **تاريخ البشرية**، نقله إلىٰ العربية نقولا زيادة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م)، ج ٢، ص ٢٦٧.

وهو من صُنع النخبة التي تعلِّم العامة وتنصح للسلطة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢].

إن التحدي يأتي من هؤلاء النفر القليل ممن ينهل من الدين بوصفه منظومة تتراحم مع العامة، وليس باعتباره فكرة قد تقصي العامة. ولهذا نلفي توينبي يُرجع انهيارات الحضارات إلىٰ انهيار فعل التحدي نفسه لدىٰ النخبة، وبانهياره تنهار العامة. يقول: «وصفوة القول، يأتي إيجاز طبيعة انهيار الحضارات في ثلاث نقط؛ الأولىٰ: قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية. الثانية: عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الإبداعية. الثالثة: فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع بصفة عامة نتيجة لما تقدم»[1]. إذًا، (س، ع، ن) ستكون عاجزة عن التحدي بمجرَّد الاستعانة بفكرة قد ترتد عليها في ظل علو النخبة علىٰ العامة. لقد دعا توينبي إلىٰ التحدي علىٰ شكل منظومة دينية كلية حتىٰ لا تسقط الحضارة الغربية، فقد كان متفائلًا بمستقبل الحضارة الغربية بخلاف شنبلغر المتشائم الذي دعا إلىٰ الفكرة الدينية التي كان يراها تتحقق في الفكرة الاشتراكية التي تنقذ الحضارة الغربية من السقوط؛ أما الحضارة العربية والإسلامية فلا ينفع معها التحدي من داخل فكرة دينية، بل ينفع معها إعادة الاستنهاض بالدين بوصفه مظومة كلية تتراحم مع العلم والمعارف، مع العقل المسؤول وليس الأحمق؛ فإذا لم يتحد الدين هذه المعارف فماذا يتحدىٰ إذًا؟ حيث إن العلم لا يتحدىٰ نفسه.

إن الفكرة الدينية لدىٰ بن نبي، وبوصفها مركَّبًا حضاريًا، تعني الأخلاق والفضائل والقيم الأرسطية، وليس الدين بوصفه منظومة إنمائية كلية مركَّبة؛ حيث حفظ الدين جاء مركَّبًا مع حفظ النفس وحفظ المال. ومثل هذه الفكرة لا يغتني الناس عنها وهي فطرية في حياتهم، وفي الغالب هي روحية ومشترك بشري. هذه الفكرة توجد أيضًا في اليابان، وهي منظورة في حياة الناس ومرئية، فلا جديد فيها في مجتمعات تتخذ من الدين عقيدة وأسلوب حياة. ومن يتشوف إلىٰ أسلوب حياة جديد ومختلِف يفترَض أن يكون الدين المختلف بنية هذا الأسلوب.

---

(١) أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ**، ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، ط ١ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م)، ج ١، ص ٤١٣.

- يفترَض أن يكون الدين لزًا بالإنسان ولصيقًا به، وهذا أسلوب في العيش جديد؛ لأن لباس المرء دينه؛ فلا يفارقه في أموره الدنيوية والمعنوية. وهذه تعد أفضل طريقة لحفظ الدين وهو أن يكون المرء متدينًا ماديًا.

- يفترَض أيضًا أن يكون الدين قاسمًا مشتركًا بين (س، ع، ن) بحيث يكون الإنسان المركَّب (س، ع، ن) مركَّبًا تركيبًا دينيًا.

- إدخال الدين في الحياة بوصفه عنصرًا حضاريًا يعزز من دور الإنسان الحضاري، بحيث يصبح الدين عنصرًا حضاريًا ثابتًا في المعادلة الحضارية.

- عندما يكون الدين عنصرًا حضاريًا ثابتًا، فإنه يعكس هوية (س، ع، ن) الحضارية والإنمائية؛ فلا يكون محل اعتراض من المجتمع الدولي الذي يتقبله في حوار هذا الإنسان معه في قضايا إنمائية واستراتيجية كما سنرىٰ في حالة إيران.

- في التعامل مع المجتمع الدولي يمكن تقديم الدين بوصفه فكرة تقف علىٰ قيم وفضائل وأخلاق؛ ولكن بين (س، ع، ن) يقدَّم الدين بوصفه منظومة كلية، تلتزم بها (س، ع، ن) في مسائل إنمائية وإنسانية.

- هناك أشياء لا يفكر في إنتاجها أو إبداعها إلا المتديِّن المادي، كونها تخدم أغراضًا دينية يتفق عليها (س، ع، ن) فتكون في الصالح العام.

إذًا، التعامل مع الدين باعتباره فكرة يجعل الدين يقدَّم مجتزءًا غير مركَّب، ويجعل الإنسان غير فاعل؛ لأن (ع) تتفاعل معه بشكل مجزًأ لما يقدمه لها (س، ن) باعتباره فكرة؛ حيث إن الفكرة قابلة للتأويل. إن من أسباب التخلف هو التعامل مع الدين بوصفه جزيئية تستهوي السلطة، أو باعتباره فكرة تسعد النخبة، أو باعتباره تقليدًا يمارسه العامة. ولهذا كان تفكير توينبي يختلف عن تفكير شبنغلر حول ابتعاث الحضارات؛ لأن شبنغلر كان لا يؤمن بالبعث الجديد؛ ولهذا طرح الفكرة الدينية أو الفكرة الإيديولوجية؛ بينما عينه كانت علىٰ الإيديولوجية الاشتراكية في إعادة تجديد الحضارة الغربية التي تنبأ بانهيارها. أما توينبي الذي كان متأثرًا بالكتاب المقدَّس، والذي كان يرىٰ أن الموضوعات الإنسانية لا يمكن فهمها إلا بوصفها وحدة واحدة، فكان يعتقد في الدين المسيحي نفسه ليس باعتباره فكرة بل بوصفه منظومة تحافظ علىٰ الحضارة الغربية بعنصر التحدي وتحفظها من خطر الانهيار. لقد

«أوضح شبنغلر أن الحضارات لا يمكن أن تبعث، أما توينبي فقد كان أكثر منه تفاؤلًا، وتتلخص نصيحته في الكلمات (تمسك وانتظر)»[1].

إن خطر الفكرة الدينية المتواجدة علىٰ هامش المعادلة الحضارية، يكمن في أنها تختزل الدين في فكرة، كما أن المعادلة الحضارية تختزل الإنسان فلا تقف علىٰ من هو الإنسان؛ لأن الدين غائب عن المعادلة، ولو كان حاضرًا لتأكد لنا أن المقصود به هو (س، ع، ن)؛ لأن وجود الدين بوصفه منظومة كلية هو وجود الإنسان ككل في المعادلة الحضارية وليس باعتباره فكرة تهمِّش الدين فتجزِّئ الإنسان لتبقيه في (س، ن) وتقصيه عن (ع)؛ حيث إن حضور الدين بوصفه منظومة كلية يمكن أن يوقفنا علىٰ الإنسان: من هو؟ إن العامة قد تكون كلها متديِّنة بأشكال متفاوتة، ولكن النخبة ليس كلها بالتأكيد متديِّنة؛ إلا أن وجود الدين يحمِّل الجميع المسؤولية الدينية في التنمية. وإذ لا يوظِّف أي طرف في (س، ع، ن) الدين إنمائيًا؛ فإنه لا تحصل حضارة بل بداوة.

إذًا، مؤشر الدين بوصفه منظومة كلية مهم في المعادلة الحضارية لقياس أداء الإنسان ومدىٰ تركيبيته، وهو تشخيص للفجوات التي تحدث بين (س، ع، ن)؛ فالفجوات تعوق الأداء الإنمائي والانسجام الإنساني؛ حيث إن الفجوات تبتلع الدين إذا أتاها فكرةً، وتضيق وتتقلَّص إذا أتاها منظومةً مركَّبة.

إن الدين باعتباره فكرة يجزئ الإنسان (س، ع، ن) ويعمق من القابلية للإرث الاستعماري التي ترفض الدين وتقبل فكرته (مضمونه). والدين بوصفه صبغة يركِّب الإنسان (س، ع، ن).

ينبغي أن تكون الصبغة أو المنظومة الدينية في محور المعادلة الحضارية وليس في الهامش؛ لأن الصبغة ليست ربْطًا رابطًا وإنما هي حضور ومشاركة وانتشار، وإن في الفكرة إحباطًا يزول بفكرة أخرىٰ، تكون منشدَّة لتنمية تنشُد التركيب بخلاف ما انشدَّت الفكرة الدينية للإيديولوجيا الماركسية والليبرالية؛ فجندت بعض النخبة علىٰ أن الاشتراكية فكرة دينية آمن بها بعض الصحابة ومارسوها، وأن الفكرة الليبرالية

---

(١) ويلسون، سقوط الحضارة، ص١٦٧.

مورست أيضًا دينيًا، فلم يقفوا علىٰ مسألة الأولوية والأسبقية؛ وكأن الذين سبقوا عاشوا الفكرة ولم يمارسوا الدين.

إذًا، الفكرة الدينية وفقًا للشكل الذي جاء في تحليلات بن نبي لا نراها تعمل بفعالية في تشخيص فجوات (س، ع، ن) والعمل علىٰ تركيبها؛ حيث إن الفكرة الدينية في حد ذاتها تسهم في توسيع الفجوة. كيف ذلك؟ يقول بن نبي إن الفكرة الدينية هي بمثابة التحدي؛ ولكن النماذج الإنمائية المستوردة التي تطبَّق عليها الفكرة الدينية تستورد منزوعة من التحدي. وفي هذه الحالة تتوجه (س، ع، ن) المفكَّكة إلىٰ تحويل هذه النماذج الإنمائية إلىٰ تحدي العامة وعدم تمكينها منها.

إن الإنسان الذي يتحدىٰ هو الذي ينتج نماذجه الخاصة وفق منظومة دينية مركَّبة خاصة ومختلفة، وليس وفقًا لفكرة مجتزأة لا تمتلك التحدي أمام أفكار محصنة إنمائيًا.

ما بعد الاستعمار جربت الدول المستقلة كل النماذج الإنمائية، وحاولت أن تجعلها مستفادة بفكرة دينية ولكن أصابها الفشل في مقتل. حاولت أن تتعاطىٰ مع هذه النماذج الإنمائية بتوظيف الفكرة الدينية المختزَلة من نماذج إنمائية مستوردة مركَّبة ففشلت. التركيب الإنمائي لا يستورَد، ولا ينفع عبر فكرة دينية تجعله قابلًا للاستفادة من أجزائه؛ لأن الفكرة الدينية تحمل بداخلها عوامل التفكيك وليس الربط، ولا تصمد أمام نماذج إنمائية مستوردة مركَّبة؛ لأن الفكرة الدينية قامت علىٰ فكرة الربط؛ فكيف لها أن تربط بين أشياء غير متجانسة وفي الغالب مستوردة بحكم القابلية للإرث الاستعماري؟ حيث نلفي بن نبي قد استوحىٰ مفهوم الفكرة الدينية كمركَّب حضاري رابط من أصول لاتينية؛ فهو يتخذ من الفكرة الدينية مركَّبًا حضاريًا رابطًا كونها «في أصلها اللاتيني . . . تعني هنالك (الربط والجمع)»[1].

لقد جعل ابن خلدون من العصبية فكرة دينية لحل مسائل داخلية ولجعل (س، ع، ن) مركَّبة؛ لأن «الغلب إنما يكون بالعصبية»[2]. ولكن هناك تأويلًا لهذه الفكرة؛ لأن الفكرة مجزَّأة وتأويلها ينوِّعها بحيث تصبح فكرة متعدِّدة؛ والدين لا يتعدَّد. إن اختزال

---

(١) بن نبي، شروط النهضة، ص ١٣٤.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٣٢.

الدين في فكرة ليس في مصلحة حصول نموذج إنمائي مركَّب. مثلًا العصبية باعتبارها فكرة دينية تنفع السلطة أكثر من النخبة والعامة؛ وإذ لا تعرف السلطة كيف توظِّفها، فإنها تفقد ولاء العامة والنخبة. وإن التوظيف الإنمائي والإنساني لها يتوجه نحو تحصيل العدالة؛ إلا أن العدالة بوصفها محورًا أساسيًا من محاور الدين قد تتضاد مع العصبية باعتبارها فكرة دينية تتوجه نحو الاستبداد؛ لأن الدين لا يستبد؛ لكن الفكرة المفصَّلة من داخله يحولها المستبد بالعامة إلىٰ استبداد قد توافق عليه النخبة. وهنا يأتي خطر اختزال الدين في فكرة؛ ما يعمق في البداوة ولا يحصِّل الحضارة.

إذًا، التحدي كفكرة دينية يحمل بداخله بذرة التفتيت لـ (س، ع، ن) وتغليب عنصر علىٰ غيره؛ ما يجعل الفكرة الدينية غير حضارية؛ لأن الحضارة تركيب. إن الحضارة ليست وليدة فكرة دينية بل وليدة منظومة دينية متكاملة. إن الفكرة الدينية لا تصلح في مجتمع حر ومتديِّن، ولكن قد تنفع في مجتمع ديمقراطي متحلل من الدين.

ثالثًا

الفكرة الدينية تضع المعادلة الحضارية في سياقها الاستعماري: الدولة المفقودة

إذا وضعنا معادلة بن نبي في سياقها الغربي المتحلل من الدين، فإنها تصبح معادلة ليست بها فجوات؛ فهي سليمة لأنها معادلة تستبعد عنصر الدين وتختزله في فكرة قابلة للتبديل والتغيير والنقد. وفي سياق كهذا، فإن معادلة بن نبي تضرب في العمق الحضاري الغربي الضارب في أرض اليونان.

إن الفكرة الدينية في المعادلة الحضارية الغربية هي الأخرىٰ فكرة هامشية كما في معادلة بن نبي؛ لأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا كما يذهب إلىٰ ذلك بروتاغوراس. علاوة علىٰ أنها فكرة محكومة بالخطأ والصواب، الخير والشر؛ لأنها تضع الإنسان في أول المعادلة، بينما الإنسان خطَّاء؛ حيث إن «القول بأن الإنسان خطَّاء، يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه، هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر»[1]. أما الدين الذي لا يختزَل في فكرة فهو منظومة متكاملة محكومة بالحق والباطل، فما يكون في الفكرة الدينية صوابًا قد يكون خطأ من منظور المنظومة الدينية المتكاملة بمعيار الحق والباطل. فالاستعمار في الفكرة الدينية صواب وخير لدىٰ الليبراليين والماركسيين؛ ولكن في المنظومة الدينية هو باطل له تبعات تفضي إلىٰ الخطأ والشر.

فهل الفكرة الدينية لدىٰ بن نبي هي فكرة فيها قابلية للإرث الاستعماري؟ أليس بن نبي نفسه قد قال إن الاستعمار فيه بعض الصواب؛ لأنه أيقظ النائمين؟ وهل فعلًا

(١) بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطَّاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨م)، ص ٢١٧.

كانوا نائمين؟ أليس هو القائل: «إن المشروع الاستعماري -بصرف النظر عن الاعتبارات الأخلاقية- لا يخلو من فائدة إنسانية في نهاية الحساب»[١]، حيث ما هو صواب فإنه ينطوي علىٰ فائدة؟ ألم يقل بن نبي إن الاستعمار فيه خصوبة، في قوله: «لا ننكر خصوبة الواقع الاستعماري في كثير من الميادين»[٢]؟ وإن في الاستعمار تطورًا إنسانيًا، قائلًا: «إن الاستعمار مرحلة من مراحل التطور الإنساني»[٣]؟

هذه الفكرة التي يفهم بها بن نبي كيفية التعامل مع أفكار العالم بحكمة ومنطق ترفضها العامة جملة وتفصيلًا كونها لا تفهم فيها؛ بينما تقبل بها النخبة وترحب. كما توظِّفها السلطة لجلب المصالح وإن أضرَّت بالعامة. وهي الفكرة الخليطة التي أرادها لزعماء إفريقيا وآسيا من عرب وهندوس أن تتحقق، ولكن هذه المرة فكرة من غير دين. ولو لم يكتب بن نبي كتاب (فكرة الإفريقية الآسيوية) لكان أفضل؛ فكيف يستقيم التركيب بين التوحيد والشرك عند بن نبي؟ يقول: «الفكرة الأفرسيوية تدين لطبيعتها كفكرة يمليها الإسلام والهندوسية بتركيب ثنائي، وهذه الخاصية تحول بينها وبين أن تتبلور، في (كتلة) صالحة لأن تستخدم في عمل من أعمال السيطرة، بل ستظل علىٰ العكس من ذلك تسمح بتدخل جميع تيارات الفكر، وتحمل رسالة الخلاص الغني بجميع العناصر الخلَّاقة، تلك العناصر التي يمكن أن تضعها فيها جميع التيارات المثرية في التجربة الإنسانية كلها»[٤]. فأين هي الهندوسية من الإنسانية، وقد «مرت الروحانية الشرقية بتجربة قاسية، يوم خرس لسان كاهنها الأكبر (غاندي) عن استنكار المذابح الطائفية؛ التي التهمت ألوف الأطفال والنساء والرجال، غداة استقرار الأمر علىٰ تقسيم الهند إلىٰ شطرين . . . خرست هذه الفلسفة بعد أن ثرثرت قليلًا؛ لتتقن تمثيل دورها. فما أجداها هذا الخداع إلا أن كشف نيتها، وفضح طويتها، فلا روحانية، ولا روحانيين»[٥].

---

(١) مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٨ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م)، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٤) نفسه، ص ١٣٥.

(٥) الغزالي، **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ص ٩٠.

الفكرةالدينية هي فكرة تفكيكية لـ (س، ع، ن)؛ حيث إن العامة هي الكثرة التي يعنينا الميل إليها في حسم قضايا كبرىٰ يفترَض أن تكون فيها النخبة والسلطة حكيمة غير أنانية. إن العامة لا تفهم الدين باعتباره فكرة، ولكن تعي الدين بوصفه منظومة كلية تشعر فيها بأنه مرحَّب بها؛ لأن الفكرة الدينية المجزَّأة تنطوي علىٰ حيل دينية ترهق العامة غير المتعلمة تعليمًا واعيًا؛ ولكن تخدم أصحاب المصلحة من نخبة وسلطة، وممن يعنيهم الانتفاع بالشيء أكثر من الوعي به. ويظهر خطل الفكرة الدينية في أنها تفكِّك ولا تركِّب، وأنها عاجزة عن تصميم بناء معرفي له بنيته التركيبية. إن «لكل فن زائف ولكل علم باطل وقتهما الذي ينتهي بزوالهما من نفسهما»[1].

ولهذا، فإن الفكرة الدينية باتت إيديولوجيا زائفة تتوجه بها النخبة لتبيتها في وعي العامة والسيطرة عليها بدلًا من تعليمها وتوعيتها بمنظومتها الدينية المركَّبة. تثبتها بالإغراء المادي والإعلان والإشهار وعبر التنمية البشرية المستديمة التي تسرق البشر من أسرهم ومجتمعاتهم وتدفع بهم إلىٰ الشركات والمنظمات. هذا السوق الذي ينظم نفسه بنفسه من غير أن يقف الدين عائقًا أمام طموحاته غير المشروعة والمدمرة للبيئة؛ لأن الدين مساءلة، والسوق يرفض المساءلة. وهنا تكمن استبدادية السوق وتتلوَّن عدالته وديمقراطيته؛ إنها عدالة مجتزأة بفكرة دينية مجزَّأة هي الأخرىٰ.

إذًا، المعادلة الحضارية المركَّبة لا تكون فيها الفكرة الدينية في الهامش، بل يفترَض أن يكون فيها الدين بوصفه منظومة كلية في المحور قبل الإنسان، بحيث تعمل علىٰ تركيب (س، ع، ن)، ومن ثَمَّ حفظ حقوق العامة إذا استولت عليها النخبة والسلطة بفكرة دينية محكومة بإيديولوجية إنمائية غالبة علىٰ المواقف الإنسانية؛ حيث إن هذه الفكرة الدينية المتأدلجة اشتراكيًا أو ليبراليًا تدعي أن فيها شيئًا من الدين، وما هو بدين. فإذا كان العالم العربي والإسلامي ليبراليًا، وهو الحاصل حاليًا، فإنه سينسجم مع الليبرالية باعتبارها فكرة دينية من غير جوهر ديني. ألم يقف بن نبي علىٰ الوحدة الزائفة بين الإسلام والهندوسية، قائلًا: «إن الفكرة الأفرسيوية يجب أن تؤسس منهجها الأخلاقي علىٰ مبدأ إيجابي أكثر من ذلك، ولكن بحيث لا يكون في جوهره دينيًا»[2]؟ ومن سخرية الأقدار أن الليبرالية عُدَّت ذات مرجعية دينية مسيحية؛

---

(١) كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، ص ٢١١.

(٢) بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ص ١٤٦.

إذ اشتُقت الليبرالية من البروتستانية؛ فكانت تطلَق علىٰ المواقف المتحررة من الدين والكنيسة، فقد «كان يطلق علىٰ هذا الموقف الجديد تجاه مشكلات الميدان الاجتماعي والثقافي اسم الليبرالية، وهي تسمية أقرب إلىٰ الغموض، يستطيع المرء أن يدرك في أثنائها عددًا من السمات المتميزة. فقد كانت الليبرالية أولًا، بروتستانية في المحل الأول، ولكن ليست علىٰ الطريقة الكالفينية الضيقة. والواقع أنها كانت أقرب بكثير إلىٰ أن تكون تطويرًا للفكرة البروتستانتية القائلة إن علىٰ كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة -هذا فضلًا عن أن التعصب والتزمت يضران بالأعمال الاقتصادية»[1].

عندما يتطور العلم أو يتعقد يفترَض أن يواجهه الدين بوصفه منظومة مركَّبة وليس باعتباره فكرة دينية مختزَلة؛ لأن العلم منظومة فلسفية مركَّبة، باتت النخبة سجينة أطرها وأبعادها، وترفض كل ما لا يخضع للمنطق ولا يستتر به. مثل هذه النخبة يسعدها أن تتعامل مع الدين مختزَلًا في فكرة مفصولة عن الإنسان كما في المعادلة الحضارية، وإن النخبة في دول ما بعد الاستعمار ليست بدعًا من ذلك. مثلًا الاشتراكية العربية التي تقف علىٰ إنسان وأرض كانت بحاجة إلىٰ فكرة دينية تجعل منها مشروعًا إنمائيًا وحضاريًا مقبولًا لدىٰ العامة؛ ما أدىٰ بالنخبة إلىٰ خلق نماذج من الصحابة ثاروا علىٰ الأغنياء، وعدُّوهم فكرة دينية تختزن بداخلها تحديًا وتغييرًا وإعادة تصويب الأوضاع؛ بينما وإن حصلت تنمية فهي قائمة علىٰ خطيئة. والشيء نفسه قامت به النخبة العربية التي ناصرت المشروع الليبرالي الديمقراطي؛ ولكن هؤلاء خانوا الوقت بوصفه عنصرًا حضاريًا مهمًّا فخانهم؛ حيث «إن تبديد الوقت هو إذن، من حيث المبدأ، أول وأخطر الخطايا»[2]؛ نظرًا إلىٰ أن هذه الفكرة الدينية المختزَلة مرتبطة بوقت معيَّن (الماضي)؛ لكن الدين منظومة متكاملة يتداخل فيه الماضي والحاضر والمستقبل. وهنا يأتي احترام الوقت عندما لا تتدخل فيه الفكرة الدينية وتعكس مساره الطبيعي؛ وإنما يتعايش الماضي والحاضر والمستقبل داخل المنظومة الدينية فيصنعون الحضارة مركَّبين.

---

(١) رسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٩٤.

(٢) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبو صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، د. ت.)، ص ١٣٥.

إذًا، الوقت لا يحتاج أن تتدخل فيه فكرة دينية مختزَلة؛ لأنه هو الآخر سيُختزَل في حقبة؛ ما يتضاد مع طبيعته التي تعيش كل الحقب. إن الأرض التي أفسدتها السياسات الاشتراكية المتكيِّفة مع الفكرة الدينية المختزَلة في تأويل أفعال الصحابة لم تكن هي الأخرىٰ في مصلحة الأرض العربية والإسلامية، وهو ما يحصل حاليًا مع الليبرالية كما سنرىٰ في حالة إندونيسيا.

يقف الدين بوصفه منظومة كلية علىٰ تفعيل مقاصد الشريعة: حفظ (الدين)، والنفس (الإنسان)، والمال (الأرض)، والنسل (الأجيال)، والعقل (المعرفة). فلا شيء يُحفَظ إن لم يُحفَظ الدين؛ الدين أولًا. ولو اطلع بن نبي علىٰ مقاصد الشريعة عند الشاطبي -أو تعمق فيها إن هو اطلع عليها حقًا- كما اطلع علىٰ مقاصد الحضارة عند ابن خلدون وغاص في أعماقها؛ لكانت له رؤية أخرىٰ في التعامل مع معادلته الحضارية وفكرته الدينية.

وإذا أردنا أن نربط بين الدين بوصفه منظومة كلية متكاملة وبين المعادلة الحضارية، نلفي الدين بوصفه منظومة يستوعب عناصر المعادلة؛ ولكن المعادلة الحضارية الآنية لا تستوعب المنظومة الكلية للدين؛ لأن المعادلة الحضارية تخلو من الدين وتضعه في الهامش باعتباره فكرة دينية مختزَلة قابلة للتأويل، لا سيما في أمور تتعلق بالتنمية غير المستقرة علىٰ فكرة أو حال.

من هذا المنطلق إذًا وقفنا علىٰ أهمية الدين -وليس الفكرة الدينية- بوصفه منظومة عالمة وعاملة وفاعلة، قد نلفي تفاصيلها في المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية. هذه المقاصد قد يتعذر تفصيل مشروع إنمائي حضاري مركَّب من غير الرجوع إليها والتعاطي معها.

تكمن أهمية الدين الكبرىٰ في أنه نص يوزع إشاراته علىٰ العناصر الحضارية الأخرىٰ بشكل لا يخطئ، مثلما توزع آلة المرور إشاراتها علىٰ مراكب النقل والمارة؛ حيث إن الدين إشارة قد تصيب الإنسان بالتخلف والفوضىٰ أو التنمية والنظام حسب كيفية التعاطي معها. فبداوة الإنسان وتحضره محكومان بإشارة حضارية هي نفسها الدين. إذًا من يحفظ النفس من الخطأ الحسابي؟ أليس الدين؟ فالنفس تعني الإنسان كما في مقاصد الشريعة الكلية.

نعتقد أنه لا يمكن للإنسان أن يقيم حضارة إذا لم يسبقه الدين ويشير عليه في أخطائه، ويأخذ بيده في صوابه. إن الحضارة ليست قائمة علىٰ نموذج رياضي بل ديني أيضًا بخلاف ما ذهب إليه فيتاغورس وأفلاطون بأن العالم مبني علىٰ أساس نموذج رياضي.

لقد وجد الغرب أخطاء كثيرة في نصه الديني فاعتبره نصًا غير ثابت وقابلًا للتغيير، ولا يحفظ حقوق الإنسان كما حصل في عنف الكنيسة مع الإنسان. إذًا، النخبة الغربية وضعت لنفسها ومجتمعها فكرة دينية أصيلة بدلًا من الدين غير الأصيل الذي أصابه التحريف؛ فهي فكرة تشخِّص فجوات الدين وتملؤها. لقد تطورت هذه الفكرة علىٰ شكل مؤسسات يطمئن لها الإنسان الغربي في مواصلة مسيرته الإنمائية والحضارية؛ بينما الإنسان في معادلة بن نبي غير محفوظ لا بدين ولا بمؤسسات؛ فأنىٰ لمعادلة مثل هذه أن تصنع حضارة؟ علاوة علىٰ أنه «ينبغي الأخذ في الحسبان أن الحضارة الغربية، المماثلة (لل) حضارة لأنها حاضرة في كل مكان من العالم، تحمل في داخلها سرطانات ومشكلات. هكذا، فإن الأنماط الشهيرة للتطور التي نقلتها أوروبا إلىٰ البلدان الإفريقية أو إلىٰ الشرق الأوسط قد فشلت. فإذا مات التقدم، حينئذ لا جدوىٰ من المستقبل. وعندما نفقد المستقبل وعندما يكون الحاضر مقلقًا وبائسًا، ماذا بقي لإنجازه؟ الطريقة الوحيدة للخلاص من هذا الإحراج هي العودة إلىٰ الماضي الذي يكف عن كونه نسيجًا من الإقصاءات ليصبح ملاذًا. لهذا السبب، تظهر في العالم ظواهر -التي تسمىٰ التمامية، الأصولية، القوماوية- والتي تتخذ أشكالًا مختلفة بشدة، لكنّ لها قاسمًا مشتركًا هو الظهور في الأمكنة المأزومة»[1].

عندما نضيف الدين إلىٰ المعادلة الحضارية بوصفه مقصدًا كليًا، يعني ذلك أننا نحفظ الإنسان من أن يحمل فكرة دينية علىٰ شكل إيديولوجية تغريه علىٰ تحصيل تنمية سريعة من غير دين؛ فالدين يحفظ الإنسان في المعادلة الحضارية من الردة الدينية، أو اتباع إيديولوجيات أخرىٰ تكون بمثابة دين مثل الاشتراكية والليبرالية التي غلفت بعضها بدين أبي ذر وعثمان بن عفان رضي الله عنهما.

---

(١) جان بودريارد وإدغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، ط ١ (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص ٧٨.

إن التأويل الديني شكل من أشكال الردة التي قد لا تخرِج الإنسان من الدين؛ ولكن تعادي الدين عندما لا توظِّفه إنمائيًا بشكل قسري.

إن التوظيف الإنمائي للدين هو الذي يطرح مشكل عداء الإنسان للدين؛ فإذا انحصر الدين في أماكن روحية فلا أحد يعاديه أو يرفضه إلا إذا كان مختلفًا معه في الابتغاء. إن مشكلة رفض الدين هي مشكلة حضارية بدأت مع تشكل الحضارات وخروجها إلىٰ الفساد عبر الاستعمار ودول ما بعد الاستعمار، ولا يمكن حلها إلا بالتصالح مع الدين الذي هو مدخل أساسي من مداخل الحضارة وعنصرها الأولي والأزلي.

عندما يكون للإنسان حسٌّ حضاري، فإنه يعي أهمية الدين في تشكيل الحضارة؛ أما الذي يفتقد إلىٰ هذا الحس الحضاري فأنَّىٰ له أن يقيم حضارة وهو في تبعية بدوية؟ وهنا «من الطبيعي -إزاء تلك التبعية للقوىٰ الأجنبية وخيبة الأمل في التصورات والأفكار الأجنبية- أن يتوجه الناس إلىٰ المألوف لديهم، ويستمدوا القوة من منابعهم، ويلتمسوا (السند) في ما هو خاص بهم -وذلك علىٰ نحو ما عبر المستشرق فالتر براونه في كتابه عن الشرق الإسلامي بين الماضي والحاضر والمستقبل. هذا المألوف وهذا السند الخاص -بالنسبة إلىٰ الشعوب الإسلامية- هو الدين الإسلامي»[1].

نلفي الإنسان في معادلة بن نبي من غير حس حضاري؛ نظرًا إلىٰ أن الفكرة الدينية لا تمتلك حسًّا حضاريًا؛ لأن الإنسان الذي يخضع لنموذج إنمائي مختلف -وبحكم القابلية للإرث الاستعماري- سيخضِع الفكرة الدينية لفكرة إيديولوجية تكون بنية الأنموذج الإنمائي؛ فلا يؤتي حضارة.

إذًا، حضارة الإنسان موقوفة علىٰ إشارة الدين بوصفه منظومة كلية. وإن الإنسان مجرد سائق، والأرض هي الطريق، والوقت هو المسافة التي يقطعها الإنسان للوصول إلىٰ الحضارة. والدولة هنا دورها ألا تتدخل في الإشارة، بل تراقب الإنسان وتعبِّد له الأرض حتىٰ يختصر المسافة بالوقت نحو الحضارة التي تأتي أيضًا بالوقت.

---

(١) فريتس شتيبات، **الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٠٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م)، ص ١٣٢.

هنا يأتي عنصر الدولة المفقود في المعادلة الحضارية لبن نبي، ليس علىٰ مستوىٰ التحليل بل علىٰ مستوىٰ المعادلة الحضارية؛ حيث لا يستطيع الإنسان أن يقيم دولة إذا لم يكن له دين يكون أساس الدولة، وليس مجرد فكرة دينية تخدم الدولة مثل العصبية عند ابن خلدون، والإنسان النخبة عند بن نبي.

الدين إذًا إن لم يكن (حرية) مسؤولة لا يمكن أن يجعل العصبية والنخبة ذات معنىٰ. رأينا العصبية كيف فشلت لدىٰ دولة ابن خلدون، وكيف فشلت النخبة بفكرتها الدينية في دول ما بعد الاستعمار.

إذًا، قيمة الدين بوصفه عنصرًا حضاريًا أولَ تنزع علىٰ الإنسان صفة الحرية المسؤولة التي إن جاءت الدولة احترمتها وترجمتها إلىٰ مؤسسات؛ أما الإنسان من غير دين فيكون فريسة للدولة.

في المعادلة الحضارية نلفي الإنسان من غير دين يسبقه أو دولة تليه؛ فهي معادلة فيها الكثير جدًا من البداوة.

إن أهمية الدولة أنها تخرج الإنسان من البداوة إلىٰ الحضارة، كما أخرجه الدين من البداوة إلىٰ مرحلة حضارية دفعت به إلىٰ التحضر بشكل مختلف.

إذًا، الإنسان محكوم بدين ودولة؛ دين يمكِّنه من وضع دولة المؤسسات؛ لأن الدين حرية مسؤولة (متىٰ استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا)؛ أما الدولة فتحفظ له الأرض بتحويلها إلىٰ مؤسسات علمية وعملية، يكون فيها للوقت أهمية في ترجمة هذه المؤسسات إلىٰ حضارة.

رابعًا
الدين بوصفه مشخِّصًا للفجوة بين (س، ع، ن)

١- الوظيفة الإنسانية والإنمائية والحضارية للدين:

لا شك في أن الدين والوقت توأم؛ لأن الدين يعاصر كل الأوقات؛ فالدين بعينه والوقت بعينه ليس لهما نهاية مشهودة بل لهما نهاية غيبية. بمعنىٰ أن الدين والوقت ليسا من أمر الإنسان؛ إذ لا يمكن التحكم فيهما أو مصادرتهما. لقد أتىٰ الدين لإنقاذ الإنسان وأتىٰ الوقت لتنظيم حياة الإنسان. وكل حضارة جديدة تأتي من طريق الدين واستثمار الوقت. أي إن الدين هو بداية كل حضارة، والوقت هو من يعتني بهذه البداية حتىٰ تشرف علىٰ النهاية.

إن الدين بوصفه نصوصًا لا يغتني عنها إنسان ينزِّل هذه النصوص علىٰ الأرض؛ ولكن من هو هذا الإنسان؟ هل هو السلطة أم النخبة أم العامة؟

بالطبع جاء الدين للعامة قبل أن تخرج السلطة والنخبة من صلب هذه العامة. وإن العامة تحافظ علىٰ نسيجها لما تحافظ علىٰ دينها، فذاك ما تمتلك، فتوظِّفه في حياتها الخاصة أيضًا؛ أما النخبة فلم توظِّف الدين في المعرفة، والسلطة لم توظِّف الدين في التعامل مع الشيء وفي قراراتها.

إذًا، الدين يكون سببًا في التفكيك عندما لا يوظَّف بشكل يتراحم فيه العقل مع الدين. يكون الدين أيضًا سببًا في التركيب عندما يوظَّف في مراحل تاريخية نضجت حضاريًا. مثلًا «شيء واحد نجح في توحيد الإغريق: دينهم ورياضتهم. أقول (شيء واحد)؛ لأنه -ويا للغرابة- لم يكن الدين والرياضة شيئين منفصلين، بل كانا مترابطين بقوة»[1]. بخلاف المجتمع الأوروبي الذي كان مفكَّكًا بالدين، ولكن تركَّب

(١) غومبريتش، مختصر تاريخ العالم، ص ٧٨.

باستبعاد الدين وإقصائه من الحياة والتنمية؛ فأتت النخبة والسلطة من غير دين فكانتا في خدمة العامة التي هي أيضًا من غير دين، ومع ذلك فإن «إنسان الغرب -الإنسان الفاوستي- كان ميالًا دائمًا إلىٰ التأكيد علىٰ طاقاته العقلية. وهذا هو السر في تقدمه المادي الهائل، ولكنه في الوقت نفسه سر تدهوره. فهو يفقد القوة الروحية -المفهوم الحيوي الذي يحفظ للنوع البشري بقائه. ومن دون هذا المفهوم الحيوي فإن كلمة (التقدم) تكون مجرد سخرية، بل إنها لتشبه سيارة لا وقود فيها»[1].

إذًا، الذي يعمل علىٰ تهميش العامة هما النخبة والسلطة. وإن الذي يفضي إلىٰ إقصاء الدين وعدم توظيفه إنمائيًا هما المعرفة والشيء؛ لماذا؟

الدين عبارة عن نص، والمعرفة أيضًا عبارة عن نص؛ فيحدث التنافس بينهما؛ تنافس تفتعله المعرفة ولا تستطيعه، ومثل هذا التنافس المعاكس هو الذي يمنع التركيب بين (س، ع، ن). وإذ إن للسلطة نصوصًا، أيضًا، تحافظ علىٰ ما تمتلك من شيء؛ فإنها تزيد من حدة التفكيك. إذًا، غياب النص هو المسؤول عن التفكيك، ومن ثمَّ حصول فجوات وثغرات في البناء.

مثلًا عندما يستعير العرب التنمية من الغرب يأخذون منه أيضًا التجربة؛ أي يأخذون منه النص الذي يتناقض مع النصوص المحلية لـ (س، ع، ن). وأهم شيء أن الغرب لا يقف علىٰ نص ديني مسؤول عن التنمية التي حصَّلها. ومن ثمَّ، إذا استعير هذا النص فإنه يشترط إبعاد العامة التي تريد أن تدخل الدين بوصفه نصًا يتناقض مع نص التنمية المتسوردة؛ فلا تستفيد العامة من التنمية. من وجهة أخرىٰ، فإن الغرب هو الآخر أمة نصوص، أليس الغرب الاقتصادي يمتح من نصوص آدم سميث؟ أليس الغرب الحضاري يجترح مواقفه من نصوص أرسطو وكانط؟ ومن ثمَّ، «لماذا يرفض قطاع من المثقفين العرب تعبئة الترسانة القومية والحضارية بكل ما تملك من عمق مجال تاريخي، وبالتالي من أصالة وقدرة علىٰ التجديد؟»[2].

لا نشتط في القول إن النص الديني مسؤول عن تحضر العالم العربي والإسلامي؛

---

(١) ويلسون، سقوط الحضارة، ص ١٦٨.

(٢) أنور عبد الملك، من أجل استراتيجية حضارية، ط ١ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م)، ص ٢١٥.

إذ هو مكوَّن رئيس من مكوِّنات الإرث الحضاري، وإن نص السلطة والنخبة مسؤول عما يوجد في التنمية من إرث استعماري. لا نتناقض مع ذلك كله إذا قلنا إن الشخص لا بدَّ أن يكون حضاريًا لردم الفجوة التي يقيمها الإرث الاستعماري، من منطلق أن النص الديني حاضر في الدساتير العربية والإسلامية بأن الدين هو المشخِّص؛ فمن يخون أفكاره وقيمه تنتقم منه علىٰ رأي بن نبي.

نعيد القول إن الدين فعل مشروع بوصفه نصًا منصوصًا بذاته، وباعتباره نصًا منصوصًا في الدستور. ما يعني أن هناك اتفاقًا بين (س، ع، ن) علىٰ أن الدين هو المشخِّص؛ ومن ثمَّ يفترَض من هذا الإنسان (س، ع، ن) أن يقيِّم نفسه وتنميته -سواء المنتجَة أم المستوردة نماذجها- بالدين بوصفه منظومة لا تخطئ. ومن منطلق أن كل تنمية جديدة تفترض تراجعًا في الأخلاق، «فإن التنمية التي نموذجها ومثالها وغايتها الحضارة الغربية يغيب عن دعاتها أن هذه الحضارة توجد في أزمة، وأن رفاهيتها تنطوي علىٰ كرب، وأن نزعتها الفردانية تنطوي علىٰ حواجز عرقية مركزية، وانعزالية»[1].

إذًا، التناقض الحاصل بين (س، ع، ن) هو تناقض في فهم الدين وكيفية توظيفه لجلب المصالح والمنافع المادية. ومن ثمَّ، فإن فهم وظيفة الدين باتت تشكل عائقًا أمام التركيب الإنساني بين (س، ع، ن)؛ ولعل هذا الفهم الخاطئ للتوظيف الإنمائي للدين يغترف من مستنقع الإرث الاستعماري الذي لا يصنع حضارة أبدًا.

٢- الوظيفة الاختزالية للفكرة الدينية بوصفها اختزالًا للدين والإنسان في المعادلة الحضارية:

إذا اعتبرنا أن الدين مجرد فكرة كما جاء في تحليلات بن نبي فستكون فكرة قابلة للتأويل ودين غير قابل للتطبيق، تمامًا كما هو الدين فكرة في الدساتير العربية والإسلامية غير القابلة للتطبيق. إذًا، الدين في المعادلة الحضارية ليس عنصرًا ثابتًا بل هو عنصر متغيِّر مركَّب؛ حيث نلفي الإنسان والأرض والوقت عناصر حضارية ثابتة. لكن إذا كان الدين عنصرًا متغيرًا، فإن الثوابت: الأرض والإنسان والوقت، كما

---

(١) موران، هل نسير إلىٰ الهاوية؟، ص ٧٧.

جاءت في المعادلة ستتغير هي الأخرىٰ؛ لأن المتغيرات إذ تنشُد الثبات لا بدَّ أن تنشدَّ إلىٰ الثابت الذي يجاورها ويقف إلىٰ جانبها، الذي هو الدين نفسه، وليس الفكرة الدينية التي هي متغير من المتغيرات.

الإنسان والأرض والوقت هي متغيرات، وإن وجودها منفردة في المعادلة الحضارية لا يعد من التحضر طبعًا؛ بينما الحضارة صنيعة متغيرات تنشدُّ إلىٰ الثوابت.

إن كل الحضارات التي قامت كان الدين بنيتها الثابتة، سواء أكان هذا الدين سببًا في إثارة الأسئلة الكبرىٰ كما حصل في الحضارة اليونانية، أم كان سببًا في تغيير الإنسان كما حصل في الحضارة الإسلامية، أم سببًا في إعادة النظر في الدين ثم رصد أخطائه وانحرافاته ثم نقدها وردها إلىٰ أصلها البشري، ثم اختيار ما هو أفضل منها إنسانيًا وبشريًا كما في الحضارة الأوروبية. فكل الحضارات كان الدين بنيتها الرئيسة، ومن خلال هذه البنية تشكَّل الإنسان؛ فالحضارة الغربية عندما نقدت الدين استبعدته من المعادلة الحضارية واستبدلت به الإنسان وفكرته الدينية؛ لأن الذين احتفوا بالإنسان ونقدوا الدين كانوا متدينين؛ حيث إن الاهتمام بالإنسان كان من نتاج الحركة الإنسانية الإيطالية في القرن الثالث عشر التي كان أصحابها أكثر تديُّنًا؛ ومن ثَمَّ لم يستئصلوا الدين بل اختزلوه في فكرة بشرية؛ حيث إن فكرة استئصال الدين فكرة ماركسية جاءت متأخرة، وهي أيضًا فكرة نيتشوية؛ إذ يستنكر نيتشه علىٰ المفكر الحر الذي يحتفظ بالفكرة الدينية، فهو في نظره يريد «أن يسترجع مضمون الدين، لكنه لا يتساءل أبدًا إذا لم يكن الدين ينطوي بالضبط علىٰ القوىٰ الأحط في الإنسان»[1].

نلفي النخبة في الحضارة اليونانية والأوروبية قد اشتغلت علىٰ الدين بالرصد والنقد والرد. وفي الغالب فإن من نقدوا الدين خرجوا من عباءة الدين؛ بينما في العالم الإسلامي لا يوجد مثل هذا النقد من الداخل؛ لأن هذا الداخل أكثر تماسكًا من غيره. وإذا صار الدين بيد النخبة فإنه يتحوَّل إلىٰ مجرد فكرة قابلة للنسف، اعتبارًا من الآلهة كما بدأ مع اليونان، ثم تحريف النص الديني الأصلي مع أوروبا ما قبل القرون

---

(١) دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ٧٨.

الوسطىٰ، ثم نقده بشكل يلغيه، وليس إعادته إلىٰ مصادره الأصلية؛ لأنه من غير مصادر.

إذًا، النخبة تتعامل مع الدين باعتباره فكرة؛ لأن معرفتها مستقاة من الحضارة الغربية، وبن نبي أيضًا هو نخبة؛ فلم ينجُ من فخ اختزال الدين في فكرة؛ حيث إن الفكرة قابلة للنقد والإلغاء والاستبدال والقص والاستئصال.

إذًا، الإنسان الموجود في المعادلة بوصفه عنصرًا حضاريًا هو الإنسان (=النخبة التي تخرج منها السلطة) الذي يرفض أن يكون الدين عنصرًا حاضرًا، بل هو عنده مجرد فكرة؛ ما يعني أن الإنسان مختزَل غير مركَّب، وأن المعادلة هي الأخرىٰ مختزَلة غير مركَّبة، اتفقنا علىٰ أن المعادلة الحضارية تساوي إنسانًا (ن، س) وأرضًا ووقتًا. فهل الإنسان المختزَل الذي يتخذ من الدين فكرة هو تجسيم لحضارة يفترَض أن تكون مركَّبة؟ وهل الحضارة مختزَلة؟ ومتىٰ كانت الحضارة صناعة نخبة؟

لما كانت الحضارة العربية والإسلامية الغالبة تتوجه نحو البداوة، قال ابن خلدون عن الدين بأنه صبغة وهي كلمة ربانية، وعندما باتت الحضارة الغربية هي الغالبة قال بن نبي إن الدين فكرة، وهو مصطلح إنساني نخبوي (القابلية للمغلوبية). الصبغة هنا ذات طبيعية تركيبية غالبة؛ لأنها تضع القوم (س، ع، ن) في صف واحد، فتكون علامة علىٰ حضور الدين في (س، ع، ن) علىٰ شكل عبادة وعمل؛ ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]. والصبغة هذه يمكنها أن تجعل السلطة تتعاطف مع العامة والنخبة؛ نظرًا إلىٰ أن الصبغة الدينية تصبغ (س، ع، ن) بخلاف الفكرة الدينية التي تقف علىٰ المعرفة التي تحتكرها النخبة.

أما الدين باعتباره فكرة فهو ذو طبيعة تفكيكية؛ لأن العامة لا تفهم معنىٰ (فكرة) التي تفهمها النخبة بطريقتها الخاصة. علاوة علىٰ أن السلطة التي يقل لديها العلم والقيم لا تفهم أيضًا معنىٰ (الفكرة)، بل تراها مجرد ترف إيديولوجي.

إذًا، في المعادلة الحضارية سقط عنصر الدين من كونه عنصرًا ثابتًا إلىٰ مجرد فكرة تخاطب النخبة فقط؛ فهي معادلة اختزالية تزيد من البداوة ولا تقترب من الحضارة. وإذا لم تأخذها النخبة من بن نبي فهي موجودة لدىٰ الغرب؛ ولكن من غير عنصر الدين بوصفه عنصرًا ثابتًا أو منظومة كلية تعد معادلة غير أصلية. ألم تستعر هذه النخبة

مفهوميتها للتعامل مع الإنسان والأرض من المنظومة الفلسفية الغربية الكلية؟ لماذا لم تستعرها من الدين بوصفه منظومة كلية؟ لقد خلق هذا التناقض ثورات عنيفة، و«الواقع أن خيبة الأمل المريرة -التي يسهل أن تتحول إلىٰ التمرد والثورة- لم توجه في الأساس إلىٰ التحديث في ذاته، بل إلىٰ نوع من التحديث الذي لم يجلب علىٰ الناس نفعًا (ولم يشعرهم بأي تقدم ملموس، وإنما جلب عليهم الضرر الشديد وزاد من إحساسهم بالضياع. ويرتبط بخيبة الأمل في مثل ذلك النوع من التحديث الفاشل والثورة عليه شعور بالتمرد والاحتجاج علىٰ مصادره والممولين له، أي علىٰ القوىٰ الصناعية الغربية التي لم تكتف بجعل الشعوب الأخرىٰ تابعة لها، بل إن مخترعاتها، وأفكارها، وخططها في التنمية قد جرَّت عليهم الشقاء والتعاسة. ويقترن بهذا شعور آخر بالتمرد والاحتجاج علىٰ الطبقات (المتغربة) داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها، وهي الطبقات التي سعت -سواء بحسن نية أو مدفوعة بأطماع أنانية- إلىٰ إدخال تلك المخترعات والأفكار والخطط إلىٰ بلادها وإغراء الشعوب بتبنيها»[١].

من وجهة أخرىٰ، نلاحظ أن ابن خلدون كان يقف علىٰ أهمية التركيب الإنساني (س، ع، ن)، ومن هنا عد الدين صبغة؛ لأن الصبغة تلوِّن السلطة والنخبة، وأية بداوة في (س، ع، ن) تفضي إلىٰ بداوة الدين ثم بداوة الدولة، ومن ثَمَّ عودة إلىٰ الماضي السحيق، والسير ضد تيار الزمن. تضع المعادلة الخلدونية الدين والدولة بوصفهما عنصرين ثابتين من عناصر الحضارة لإنجاح التركيب الإنساني والإنمائي الذي هو تجسيم لحضارة؛ حضارة بدأت بدين ودولة حيث كان للإنسان فيها دور حر، فانداحت الأرض واستثمِر الوقت؛ بينما المعادلة الحضارية لدىٰ بن نبي تستبعد الدولة لأنها لم تكن محلَّ وجود في ظل الاستعمار الذي وضع في وقته معادلته الحضارية، علاوة علىٰ سقوط الخلافة الإسلامية بشكل نهائي. اختزِل الدين في فكرة؛ لأن الدين بوصفه منظومة كلية كان موضع فُرقة في ظل التفكك الديني الحاصل بين (س، ع، ن) في ظل الاستعمار.

لقد كتب بن نبي بعقلية المحاصَر في الداخل (الاستعمار) وفي الخارج (دول ما بعد الاستعمار)؛ أي بين فكّي التي حصَّلت الاستقلال مبكِّرًا وعاش في كنفها، ولا شك في أنه تأثر بقيمها وفنونها؛ فألهمته.

---

(١) شتيبات، الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين، ص ١٣٢.

إلىٰ جانب ذلك، تقف المعادلة الحضارية علىٰ شيء من القابلية للإرث الاستعماري؛ لأن عدم وجود الدين بشكل مباشر في المعادلة الحضارية هو قابليتها للإرث الاستعماري. كان وعي ابن خلدون كبيرًا بأهمية الدين لا سيما إذا لم يرتبط بشكل مباشر بوجود دولة. وأي تفكك للدين أو استبعاده هو تفكك للدولة، ثم للإنسان ثم للأرض؛ فينتقم الوقت لما يرجع الإنسان إلىٰ الماضي الذي كان من غير دولة ولا دين. ولكن التحول الحضاري الذي جاء في صالح الغرب أدىٰ ببن نبي إلىٰ نقد الدولة لدىٰ ابن خلدون وحصر الدين في فكرة.

وإذا أخذنا بمعادلة بن نبي فإن الدين ليس مشخِّصًا؛ حيث إن الدين لا يستطيع أن يشارك في التنمية إلا إذا شخَّص الفجوات التي بين (س، ع، ن)؛ نظرًا إلىٰ أن (س، ع، ن) لا تستطيع أن تكون عنصرًا فاعلًا بلْه تقيم حضارة في ظل اعتبار الدين فكرة مفرِّقة وليس صبغة مركِّبة.

وإذ عد بن نبي (الإنسان)=ح١ (العنصر الحضاري الأول)؛ فإننا نعيد صياغة المعادلة علىٰ النحو الآتي:

الدين (د)=ح١ (العنصر الحضاري الأول).

الإنسان (س، ع، ن) =ح٢ (العنصر الحضاري الثاني).

حيث د+(س، ع، ن)=ح١ + ٢ (العنصر الحضاري الأول والثاني).

نجعل الدين بوصفه منظومة كلية وباعتباره عنصرًا حضاريًا أولَ؛ لأنه هو من نقل الإنسان من الفوضىٰ إلىٰ التنظيم، علاوة علىٰ أنه صنع مساره الحضاري.

إن الإنسان (س، ع، ن) المفكَّك بحاجة إلىٰ دين يركِّبه؛ فالإنسان الذي يرفض التركيب هو إنسان غير متحضِّر حتىٰ لو كانت النخبة نفسها هي هذا الإنسان، ولا يملك حسًّا حضاريًا لأنه يستبعد الدين الذي هو بنية كل حضارة. لا نعتقد أنه يوجد شيء يركِّب الإنسان ما بعد الاستعمار من غير الدين، لا سيما أن هذا الإنسان (س، ع، ن) يعيش في مجتمع متعاقد دينيًا؛ وبخلاف ذلك فهو ضد العقد الديني والاجتماعي، ومن ثَمَّ هو إنسان مخرِّب غير متحضِّر. وإن الذي يخرِّب يحتاج إلىٰ دولة توقف عمله التخريبي؛ حيث جاء الدين في الدساتير العربية والإسلامية لمنع تدمير الدولة. وعلىٰ الرغم من أن هذه الدساتير فاعلة إلا أنها ليست مؤسسية؛ فالدين ما بعد الاستعمار بات ضحية للأفكار النخبوية والإيديولوجيات السلطوية.

ما من شكٍّ في أن الحضارة صنيعة دين وبإقصاء الدين تُقصىٰ الحضارة أيضًا ويتفكك الإنسان؛ لأن الدين هو الذي يشخِّص الفجوات الحاصلة في (س، ع، ن). فإذا لم يحصل الإقصاء، ونما الوعي بالدين وحسُن توظيفه، حصل التركيب وسُدَّت الفجوات التي تستغلها الإيديولوجيات والأفكار التي تعمل هي الأخرىٰ علىٰ إقصاء الدين، وليس من أجل التعايش معه واحترامه.

إذًا، الدين بوصفه منظومة كلية يشارك في التنمية بات ضحية سلطة ونخبة ما بعد الاستعمار، وهو بحاجة إلىٰ دولة مؤسسات توظِّفه وتحميه، بحيث يقود هذه المؤسسات العامة المتعلمة التي هي أقرب إلىٰ التعاطي مع الدين والقابلية لتوظيفه. يفترَض حصول الدين الشريك والدولة الشريك؛ حيث إن الحكم الصالح يعد أسلوبًا جديًا للتنسيق الاجتماعي الشرعي؛ إذ «نتفق اليوم بارتياح علىٰ الاعتراف بمميزات إدارة عامة بالشراكة من خلال نوع من تحول الدولة -الوصي إلىٰ الدولة- الشريك. إن مثل هذا التطور لم يحدث بسبب الرغبة في تعميق الديمقراطية بقدر ما هو سبب ضرورات الفعل العام نفسه. إن الاهتمام بالفاعلية يفسر إذن بوضوح اللجوء إلىٰ الاتفاق والتعاقد، عندما نضطر إلىٰ الاعتراف بأنه لا يمكن أن يكون هناك إدارة تقنية صرفة لمشاكل المجتمع. إن الطبيعة متعددة المجالات والمشتركة للمشاكل العامة تمنع أكثر فأكثر اللجوء إلىٰ الإكراه كحل وحيد، وتضطر الدولة في الوقت نفسه إلىٰ التماس موافقة الأفراد المفترض أنها تقودهم»[1].

إن الدين ما قبل الاستعمار كان موظَّفًا في مؤسسات المجتمع والدولة؛ لأنه كانت هناك دولة تحرسه. كان ابن خلدون يتحدث عن الدولة الضعيفة في زمانه؛ لأنه كان يعنيه مصير الدين بعد ضعف الدولة. هذا الدين الذي إن أُضعِف فُكِّكت (س، ع، ن)؛ بينما «(الهوية الجمعية) تخص جوهر المواقف التي تتمتع بها جماعة بشكل عام من حيث طريقة التفكير والسلوك، والتي تميزها عن الجماعات الأخرىٰ»[2].

---

(١) لورينا باريني، مشرف، **دول وعولمة: استراتيجيات وأدوار**، ترجمة نانيس حسن عبد الوهاب، مراجعة وتقديم مجدي عبد الحافظ، ط ١ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧م)، ص ٦٨-٦٩.

(٢) ريتشارد مينش، **الأمة والمواطنة في عصر العولمة: من روابط وهويات قومية إلىٰ أخرىٰ متحولة**، ترجمة عباس عباس، مراجعة علي خليل (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٠م)، ص ١٨١.

٣- فجوة الدولة في المعادلة الحضارية: لا حضارة من غير دولة تتراحم مع الإنسان بالدين:

ما قبل الحضارة الخلدونية كانت الدولة عنصرًا حضاريًا فاعلًا وفق الترسيمة الآتية:

الدين(د)=ح١(العنصر الحضاري الأول).

الإنسان (س، ع، ن)=ح٢ (العنصر الحضاري الثاني).

الدولة (ل)=ح٣ (العنصر الحضاري الثالث).

بالإضافة إلىٰ الأرض والوقت طبعًا كما جاء في المعادلة الحضارية؛ حيث نرىٰ أن:

الأرض (ض)=ح٤ (العنصر الحضاري الرابع).

الوقت (و)=ح٥ (العنصر الحضاري الخامس).

حيث إن الوقت هو لتنظيم الأولويات وترتيبها؛ إذ يعد التنظيم عنصرًا حضاريًا هو الآخر.

ومن ثمَّ، فإن عناصر الحضارة (ح) هي علىٰ النحو الآتي:

ح(١ + ٢ + ٣ + ٤ + ٥)=د + (س،ع، ن) + ل + ض + و

عندما تضعف الدولة لا يكون الإنسان (س، ع، ن) قد ضعف بل الدين هو الذي أُقصي؛ وإذا أُقصي الدين تفكَّكت (س، ع، ن)، وانكمش حجم الدولة.

إن الدين الذي تحميه دولة المؤسسات لا يمكن أن يكون عنيفًا، فلا تلجأ (س، ع، ن) المركَّبة إلىٰ العنف؛ فالتركيب يكون رحيمًا بنفسه. إن تراحم (س، ع، ن) مع الدين يؤدي إلىٰ حصول احترام داخل الإنسان (س، ع، ن) نفسه؛ ما يفضي إلىٰ تضايفه مع الدولة بحيث يكون (س، ع، ن) ضيفًا علىٰ الدولة، فيحصل التراحم والاحترام بينهما. وإذا كان أحد العناصر الحضارية من الإنسان (س، ع، ن) يعود إلىٰ الماضي يفترَض أن يتجدد في الحاضر والمستقبل. وإذا كان يعيش الحاضر يفترَض أن ينسِّق مع الماضي ويؤسِّس للمستقبل. ومن يتوجه نحو المستقبل لا بدَّ أن

يأخذ الحاضر والمستقبل معه بوصفهما زادًا. إذا كان هناك من ينكر الدين فهو ينكر الماضي، ومن ثمَّ ينكر عنصرًا حضاريًا مهمًّا هو الوقت.

إذًا، المعادلة الحضارية بها فجوات وثغرات تحمل بداخلها بذور التفكيك التي لا تحتاج إلىٰ رعاية لكي تنمو وتسيء إلىٰ المحيط المتحضر؛ حيث إن التفكيك ليس من الحضارة في شيء.

وإذ عدَّ بن نبي الأرض عنصرًا حضاريًا؛ فلا ينبغي أن يسلِّم الأرض إلىٰ (س، ع، ن) مفكَّكة؛ وإلا فإن الأرض أيضًا تتفكَّك، لا سيما أن هذه الأرض ليس بجانبها الدين والدولة بوصفهما عنصرين حضاريين حاسمين وحارسين.

رأينا في كتابنا (المسالك) كيف كانت الأرض مفكَّكة في اليابان في ظل تفكُّك (س، ع، ن) والقيم، علاوة علىٰ غياب دولة المؤسسات، وبعد مجيء ميجي الإمبراطور وعودة شرعيته استعادت القيم مكانتها فأعادت ترتيب (س، ع، ن)، وحصلت تنمية تستجيب للعمق الحضاري الياباني. وهذا ما يجعلنا في القسم التطبيقي نختبر معادلة بن نبي في مختبر التجربة والواقع، وسنرىٰ كيف أسهمت هذه العناصر المركَّبة: الدين والإنسان والدولة والأرض والوقت، في تشكيل حضارة أو إحياء حضارة. وسنرىٰ أيضًا كيف تسهم معادلة بن نبي المختزَلة في تأخير حصول الحضارة في دول ما بعد الاستعمار، لا سيما في العالم العربي والإسلامي الذي يستعيض عن الدين بوصفه منظومة كلية بالفكرة الدينية الإيديولوجية.

خامسًا

المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة ليست تجسيمًا لحضارة: الدين والدولة إلى متى؟

لقد أبقىٰ بن نبي علىٰ الدين والدولة خارج المعادلة الحضارية، علىٰ الرغم من أن الدين أخذ نصيب الأسد من تحليلات بن نبي، كما أن الدولة جاء ذكرها بشكل عابر. صحيح أن الإنسان كما في المعادلة الحضارية متديِّن إن شاء له أن يتديَّن؛ لكن في مسارات يحكمها مقود العولمة وتكبحها المصالح، صار لزامًا ربط هذا الإنسان بدين يرشده ودولة تسنده؛ وإلا سيعجز هذا الإنسان عن التعامل مع الأرض والوقت. إن الدين والدولة يقيمان حضارة، وتهميشهما العددي في المعادلة الحضارية هو اختزال للحضارة؛ فلا تؤتي أكلها. إن الأمة العربية والإسلامية في عصر العولمة لم تعد أمتنا وحسب بل هي أسرتنا؛ حيث إن الأسرة بحاجة إلىٰ دين رحيم يتركّب معها ويحفظها من التفكك العنيف.

إن التنمية بوصفها تجسيمًا لحضارة تعني أيضًا تجسيمًا لدين كان بدويًا ودولة جعلته أكثر تحضرًا. وما نعت المتحضرون الدينَ بالبدوي إلا لأن الدولة تخلت عنه؛ وإذا تخلت عنه الدولة تفقد تحضُّرها وتتوجه إلىٰ أن تكون بدوية هي الأخرىٰ. وإن الدين علىٰ الرغم من بدويته فإن الناس يقبلون عليه وإن نعتوه بالبداوة، بينما الدولة إذا صارت بدوية استعداها الناس وإن تمسحت بالحضارة؛ أليس مصير الدين والدولة واحدًا، لا غنىٰ للآخر عن غيره، بحيث يشكلان وعي الإنسان حضاريًا، ويهيئانه للتعاطي الحضاري مع الأرض والوقت؛ حيث إن الوقت لا يكون في خدمة الأرض إن لم يتحضر الإنسان الذي يكتسب تحضره من دولة تتراحم مع الدين؟

إن التراحم بين الدين والدولة هو مدخل لاحترام الإنسان، ومن ثمَّ حصول التنمية

التي هي تجسيم لحضارة؛ فالتنمية المركَّبة هي مزيج من التراحم بين الدين والدولة الذي يفضي إلىٰ احترام الإنسان.

إن عناصر الدين والإنسان والدولة هي عناصر حضارية متعددة ومتوحدة؛ إذ لا منافاة في العدد. وعليه، يفترَض أن يُستَل أهم مكونين من الإنسان في المعادلة الحضارية، وهما الدين والدولة، ونجعلهما واضحين أمامه في المعادلة الحضارية الأصل.

وإذ يعد الاقتصاد (المادي) تجسيمًا لحضارة هي الإنسان والأرض والوقت؛ فإن التنمية (البشرية والمادية) تعد تجسيمًا لحضارة هي الدين والإنسان والدولة والأرض والوقت. إن للاقتصاد بعدًا إنسانيًا ماديًا تديره النظرية العقلانية التي تختلق الإنسان الاقتصادي؛ أما التنمية فلها بعد روحي ومادي؛ بُعدا الدين المستقيم والدولة أو الحكم المستديم؛ إذ لا يمكن للإنسان توظيف الدين في التنمية بشكل لطيف غير عنيف إلا من طريق الدولة اللطيفة مع الإنسان غير العنيف؛ وإلا فإن الإنسان يستبعد الدين من حياته المادية كما هو حاصل للإنسان المعاصر، والدولة العنيفة يسعدها ذلك طبعًا؛ فلا ترىٰ الاستقرار يحصل إلا بالاستبعاد، وما ذلك باستقرار. إذ «من خلال الانجذاب إلىٰ هويات علمانية وتلاعب متعمد بالمشاعر الدينية، أشعل المسؤولون بالدولة لهيب الانقسام الطائفي. لم يؤدِ ذلك إلىٰ زوال النظام العلماني وحسب، بل تسبب أيضًا في خصومة طائفية وسياسية وطنية نتج عنها شقاق وانقسام عميقان وحياة عامة أقل تسامحًا»[1].

يفترَض أن تكون هوية الإنسان ليست الدين وحسب وإنما تكون دولة المؤسسات أيضًا هويته؛ لأن غياب هذه الهوية أسهم في تصدع الأمة العربية والإسلامية وغياب الاستقرار علىٰ الرغم من حضور الدين بوصفه هوية. إن الدولة بوصفها هوية باتت الهوية الغائبة (العصبية) التي كان يطالب بها ابن خلدون، وينقدها بن نبي نفسه.

التنمية تجسيم لحضارة هي حضور الإنسان الذي يصنع الحضارة. هذا الإنسان الذي لا يحضر ولا يشهد علىٰ الآخرين إلا بالدين. كما لا يستطيع أن يحافظ علىٰ

---

(١) هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية، ص ٧٣.

الحضور ومكانة الشهود إلا بدولة. فعندما تذبل الدولة فلا قيمة للشهود المادي؛ لأن الإنسان من غير دولة تسنده سيفقد الاحترام مهما تعلق بأستار الدين. وعندما لا يعود الإنسان شاهدًا ماديًا بالحضور الإنمائي، فإن الدين سيختزَل في دُور العبادة؛ فلا تتراحم العبادة مع التنمية بالمشاركة في القول والفعل.

إن التنمية تجسيم لحضارة تعني أن التنمية لا تقوم إلا علىٰ قول وفعل يسهمان في تحصيل الحضارة. القول الذي هو الدين هنا، يترجم إلىٰ فعل علىٰ شكل دولة؛ فلولا الدين ما حصلت دولة، ولولا القول ما حصل الفعل. إذًا، التنمية هي تجسيم لقول وفعل، وإن الذي يجسِّم ذلك هو الإنسان نفسه. الإنسان الذي تشكَّل وعيه المعرفي من الدين وتعاليمه، وتشكَّل وعيه السياسي من الدولة ومؤسساتها. وبين المعرفة والسياسة يتشكل الاقتصاد فيترجم إلىٰ تنمية بشرية ومادية يفيد منها الإنسان المركَّب (س، ع، ن).

إن الإنسان من غير دين ودولة يمكن أن يكون اقتصاديًا؛ ما يجعل المعادلة الحضارية الحالية معادلة مادية خالصة تركز علىٰ الإنسان وحده في بعده المادي (الأرض)، ومن ثَمَّ نلفي الإنسان يعيش غربة مادية داخل المعادلة الحضارية الحالية، أي صراع مع المادة، بحيث يُستبعَد الاحترام الذي تحققه الدولة للإنسان، ويُفتقَد التراحم الذي يحققه الدين. ومن ثَمَّ، يفترَض أن نتتبع الدولة والدين في المتن والتحليلات لدىٰ مشروع بن نبي ثم ننقلهما إلىٰ المعادلة الحضارية بوصفهما عنصرين ثابتين إلىٰ جانب الإنسان والأرض والوقت.

١- الأصول الليبرالية والاشتراكية للمعادلة في عناصرها الثلاثة لا تجسِّم حضارة بل تفعِّل بداوة عربية:

تصلح هذه المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة متىٰ أصبحت الدولة مؤسسات ينظِّم بها الإنسان نفسه، حيث بات فيها الإنسان هو المؤسسة الأولىٰ، كما هو حاصل في الغرب المتحضر.

نعتقد أن هناك تأثرًا من بن نبي بعصر التنوير الأوروبي، وقبله عصر النهضة؛ حيث إن الإنسانويين الذين تمردوا علىٰ الدين هو من وضعوا الإنسان في أول المعادلة

الحضارية الغربية باعتباره مقياس الأشياء جمعيًا اقتداء بحكيمهم بروتاغوراس، كما تأثر بن نبي بالمادة (الأرض) التي عدتها الماركسية مقياس الأشياء جميعًا؛ ما جعل بن نبي يدخِل عامل (الفكرة الدينية) للحفاظ علىٰ الإنسان من شطط المادة. كما اهتم بن نبي بالوقت؛ لأنه عنصر أساسي في تنظيم الإنسان والأرض، ولا شك في أن بن نبي قد استوحىٰ عنصر التنظيم من تايلور الذي نبَّه إلىٰ أهمية الوقت عندما منحه بعدًا حسابيًا لا سيما أن مالكًا كان يعشق الحسابات؛ ومن ثمَّ فإن هذه المعادلة هي أقرب إلىٰ المعادلة الاقتصادية المادية حيث عناصر الإنتاج تساوي الأرض والعمل (الإنسان)، وعامل الوقت الذي أدخله تايلور في العملية الإنتاجية.

لم يثبت بن نبي الدين في المعادلة الحضارية حتىٰ يكون وفيًا لفهمه لدور الإنسان كما جاء في عصر التنوير، ولا بأس أن يكبح جماحه بالفكرة الدينية، لا سيما «أن فكرة الحضارة هي بشكل مباشر، نتاج للروح الإصلاحية لعصر التنوير. وقد قدم باعتبارها مثالًا وحلًا لمشكلات الملكية الفرنسية المطلقة»[1]. كما لم يدرج بن نبي الدولة؛ لأنه لو أدرجها بشكل مباشر كان سيدخل في صراع مع الشيوعيين الأوصياء علىٰ الدولة. فمالك كان أسير الليبرالية عندما وضع الإنسان في المعادلة، كما كان أسير الشيوعية بوضع المادة. كان بن نبي أيضًا أسير الليبرالية عندما استبعد الدين وكان أسير الاشتراكية عندما استبعد الدولة تجنبًا للحديث عن استبدادها؛ فلا نرىٰ بن نبي يتطرق إلىٰ قضايا الدولة والسياسة بشكل صريح إلا في كتابه (بين الرشاد والتيه)، وهو عبارة عن مقالات صحفية كتبها في آواخر حياته. هذا الأسر ليس معناه الإعجاب؛ فقدساير بن نبي العصر الذي كانت الليبرالية تحكمه، وتجنَّب الصدام مع الشيوعيين. ومن ثمَّ، فإن معادلته الحضارية هي مزيج من الليبرالية والاشتراكية؛ فلم تحقق للمسلمين تقدمًا بل أثختنهم ذوبانًا في الإيديولوجيتين. وهما إيديولوجيتان فاشلتان في العالم العربي والإسلامي، ومتداخلتان بشكل منسجم علىٰ الرغم من تناقضهما الظاهر؛ حيث إن أي فشل في الاشتراكية يعقبه أيضًا الكثير من الفشل في الليبرالية.

تتوجه المعادلة الحضارية إلىٰ أن منابع الحضارة إما أن تكون ليبرالية أو اشتراكية؛

---

(١) مازليش، الحضارة ومضامينُها، ص ٣٠.

حيث إن الإنسان لديهما إذا احترم الوقت جعل الليبرالية علىٰ شكل إنسان (الفرد) ينتصر باحترام الوقت، والاشتراكية علىٰ شكل أرض (المادة) تنتصر عبر الوقت؛ فالوقت منظِّم للإنسان والأرض؛ بينما الدين الذي يختلق نموذجه الإنمائي لا مكان له في المعادلة الحضارية وهذا واقع الحال. يقول بن نبي في كتابه الذي صدر بعد ستين عامًا من حجبه: «العالم الجديد سيكون إما شيوعيًا أو رأسماليًا؛ واحد منهما لا بدَّ أن يختفي. والأخير هو الذي يحتمل أن يبقىٰ دون الآخر، ولكن كيفما كانت الشروط الجديدة التي تعقب الحرب فستكون هناك مرحلة وسيطة حيث ستَجِدُّ فيه عوامل تاريخية نعرفها، وأشياء تشكل أجزاء من عالمنا الحالي لكنها ستمثل نوعًا من إرث يرثه عالم سيعقب عالمنا، إنه عالم أطفالنا»[1]. ويرىٰ أنه لمواجهة العالمين والمساهمة في البناء لا بدَّ أن يكون ذلك بطريقة أخرىٰ، يقول: «ولكن من أجل أن نبقىٰ في نطاق الكفاءة الإنسانية للأشياء فلنضع جانبًا المعاد الأخروي»[2]. فهل الفكرة الدينية أخروية تستوعب الدنيوي أم دنيوية تستبعد الأخروي؟

إن معادلة الحضارة الحالية هي معادلة كانت تراهن علىٰ النجاح الليبرالي، وأيضًا النجاح الاشتراكي؛ حيث نلفي الإنسان العربي لا يكاد يبرح فكيهما؛ إذ بنجاحه في نموذج إنمائي من هذين النموذجين يستطيع توظيف فكرته الدينية؛ ولكن الفكرة الدينية لا توظَّف بل تنتج نموذجها الخاص. إنها معادلة حضارية اختزالية في نموذجين يتحكمان في مصير العالم، وهما نموذجان قد يتعايشان مع الفكرة الدينية الإيديولوجية؛ ولكن ليس مع الدين بوصفه منظومة كلية تنافس الإيديولوجيتين. لقد جاءت الفكرة الدينية علىٰ استحياء؛ لأن الفكرة الدينية لا يمكن أن تحصل وتنجز إلا إذا صارت الفكرة الدينية هي نفسها الدين بوصفه منظومة كلية؛ حيث إن الدين الذي هو جزء لا يتجزَّأ من التنمية يشاركها بنصوصه السيادية إلىٰ جانب الإنسان الذي يستنبط منها نصوصه القيادية. ومع ذلك، فإن الدين لا ينصره الإنسان الهيدوني الذي يجري وراء إشباع لذاته، بل تنصره دولة مؤسسات تعمل علىٰ تحقيق ذات الإنسان

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي: الجزء الثاني (المسألة اليهودية)، ط ١ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م)، ص ٣٣-٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

بالدين الذي يكبح هذه اللذات ويمنحها معنىٰ إنسانيًا في التراحم مع المحتاجين والإحسان إليهم؛ فأين الاشتراكية من تحقيق العدالة؟ ولو خضعت للدين بوصفه منظومة لسلكت وجهة أخرىٰ؛ ولكن يبدو أن الفكرة الدينية تجيزها إنسانيًا وإنمائيًا، وهو القائل: «وإذن، فإن الرئيس بن بلة عندما صاغ سياسته في ثلاث كلمات هي: الاشتراكية، والعروبة، والإسلام؛ كان قد التزم بالوفاء لأرواح شهدائنا، وبالإنصاف والعدالة تجاه ورثتهم. وقد عمل علىٰ هذا النحو بالسياسة الحقيقية، في استخدامه لبرنامج معيَّن، واستقائه من الينابيع الروحانية لمفهومية معيَّنة»[1].

فهل بعد هذه المفهومية المعيَّنة (=الفكرة الدينية) تبقىٰ معادلة بن نبي في صياغتها الحالية صالحة لخلق بديل عربي إنمائي متميِّز، لا هو اشتراكي ولا هو ليبرالي؟

٢- مغلوبية الفكرة الدينية: المغلوب على أمره مقلوب في أمره:

لماذا غياب الدين بوصفه منظومة كلية في المعادلة الحضارية قد يبقيها معادلة بدوية مغلوبة؟ لماذا عندما يكون الإنسان مغلوبًا علىٰ أمره يرىٰ الدين مقلوبًا فيأتيه من أطرافه (فكرته) ولا يأتيه من منظومته الكلية؟ أليس الإنسان قد أتىٰ الدين من منظومته الكلية لما كان غالبًا علىٰ أمره فلم تأتِ أموره مقلوبة؟ إن «الإنسان لا يمكن أن يكون سيِّئًا إلا بحسب خطوط القوة والضعف لوظائفه ومصيره»[2].

إن الدين الإسلامي بوصفه منظومة كلية يكاد يكون الدين الوحيد الذي يقف علىٰ ثنائية الحلال والحرام بشكل واضح وواسع ودقيق؛ حتىٰ إن هذه الثنائية امتدت إلىٰ النواحي الحضارية الأخرىٰ التي تحكمه، فصارت في السياسة والاقتصاد. صارت السياسة متراحمة مع الدين؛ فإذا حصل الصدام حصلت أخطاء كبرىٰ؛ لأن الحلال والحرام هما من يوجهان الخطأ نحو الصواب، ليس من أجل المصلحة الشخصية بل من أجل الخير العام، يقول أرسطو: «الخير الذي يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر»[3]. حيث إن الدين بوصفه منظومة كلية

(١) بن نبي، القضايا الكبرىٰ، ص ١٢٤.

(٢) ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطَّاء، ص ٢١٤

(٣) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس، ج ١، ص ١٩٠.

ونصوص سيادية، يبحث عن الخير لأجله وحده، وهو في الوقت نفسه يبحث عنه لأجل خير آخر غير ملموس وغير مرئي، وغيبي.

في الدين الإسلامي يوجد الحلال والحرام، علاوة علىٰ الخطأ والصواب، بخلاف الأديان الأخرىٰ التي تتخذ من الخطأ والصواب قاعدة وحيدة لرؤية الأشياء. إن غياب الدين من المعادلة الحضارية فيه كثير من الخطأ قليل من الصواب، ومثل هذا يوسِّع من دائرة الحرام ويضيِّق علىٰ دائرة الحلال في مسائل تتعلق بالتنمية فتأتي مغلوبة. إن الخطأ والصواب تقتضيهما المصلحة والمنفعة؛ ولهذا فإن العالم العربي والإسلامي يستورد النماذج الإيديولوجية التي تفرض فكرتها الإيديولوجية والتي تتماهىٰ معها الفكرة الدينية، فهو يستورد مصلحة من صمَّموا هذه النماذج الإنمائية بخطئها وصوابها؛ ولكن الحرام والحلال الذي له نماذجه الإنمائية البديلة هما القيمة الدينية لأنها مقصودة لذاتها أو الدين بوصفه منظومة كلية منسجمة، وليس مقصودها لنفعية الفكرة الدينية ومصلحة الإنسان من ورائها. إن الأفعال التي تؤدىٰ بمقتضىٰ الواجب هي أفعال تفتقر للقيمة الأخلاقية، فقد اقتضتها المصلحة والمنفعة التي هي ليست من الواجب بل حصلت بمقتضىٰ الواجب؛ لأن «القيمة الأخلاقية للفعل لا توجد في النتيجة التي ننتظرها منه»[1].

إن الإنسان بمفرده في المعادلة الحضارية قد يتجاوز الخطأ ويتجاور مع الصواب، ومثل هذا ينطبق علىٰ إنسان الغرب الذي يقود المعادلة بمفرده من غير دين؛ أما الإنسان المسلم فيفترض أن يصطحب معه الدين الذي يعرف به كيف يتجاوز الخطأ بمعرفة الحرام العالقة به، ويعرف كيف يتجاور مع الصواب بمعرفة الحلال المتعلق به، من منطلق «إذا كنت لا أفهم (الطيب) فأنا لا أفهم أبدًا (الخبيث)»[2].

نعتقد أن الدين بوصفه منظومة كلية ضروريٌ في المعادلة الحضارية إلىٰ جانب الإنسان؛ لأن الأمة العربية والإسلامية هي أمة نصوص سيادية مؤسسية لا غنىٰ عنها فتخرج منها نصوص قيادية؛ لأن النصوص السيادية تعالج الحلال والحرام، وتؤهل

---

(١) إمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق**، ترجمه وقدم له محمد فتحي الشنيطي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠م)، ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٥.

الإنسان إلىٰ تمييز الخطأ من الصواب، بخلاف النصوص القيادية التي تبحث في الخطأ والصواب؛ ولكن لا تدفع الإنسان إلىٰ مجانبة الحرام؛ حيث إن في الحرام بداوة.

أهمية الدين للمعادلة الحضارية (النصوص السيادية) أنه يهتم بالجزئيات علاوة علىٰ الكليات؛ فيعنيها الحرام وإن كان جزئيًا لأن الحلال لن يكون كليًا؛ بينما النصوص القيادية تهتم بالكليات وليس بالجزئيات؛ فلا يعنيها إن كان الخطأ جزئيًا إذا كان الصواب كليًا. إن الدين ليس ضرورة لتدين الإنسان وحسب، وإنما هو ضرورة لحفظ دين الإنسان المشارك للتنمية من الغوض في البداوة. يقول الإمام مالك: «ما الحق إلا واحد، قولان مختلفان لا يكونان صوابًا جميعًا، ما الحق والصواب إلا واحد»[1].

من وجهة أخرىٰ، إن الدين لا يجعل الإنسان عابدًا وحسب، فهذا أمر يعيه المسلم؛ فلا حاجة لأن يحضر الدين في حياته الروحية حتىٰ يكون عابدًا؛ إذ إن المسلم عابد بالفطرة لأنه نشأ مسلمًا. وإنما هناك ضرورة لأن يحضر الدين في حياته المادية حتىٰ يكون أيضًا عابدًا. فالمسلم ما بعد الاستعمار نشأ في أجواء مادية لم تعد تعينه علىٰ حفظ تدينه في أمور التنمية؛ فيكثر الحرام والخطأ، وهذا سر غربته في المعادلة الحضارية؛ فلا دين هناك يوجهه؛ لأن الحضارة بصفتها مادية يختلط فيها الحرام والخطأ، ويكون سببًا في سقوطها. فقبل أن تسقط الحضارة في البداوة ويسقط معها الإنسان عليه أن يضيف لها الدين ويجدد في بنيتها؛ حيث كل شيء يكون معرضًا للسقوط والتبديل إلا الدين؛ إذ تظل البنية نفسها مهما تغيرت اللبنة. فإذا حضر الدين في المعادلة الحضارية تكون مسيرة النجاح أطول، وإذا غاب الدين تكون مسيرة الفشل مستديمة وبدوية. إن الإعراض عن الحرام يعد في حد ذاته قسوة تستدعيها روح التحدي للذات، يقول توينبي: «إذا أرادت الحضارة أن تكون قوية روحيًا وثقافيًا فإنها بحاجة إلىٰ محيط قاسٍ»[2]. إن حضور الدين في التنمية هو أن يكون الإنسان متدينًا

---

(1) أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م)، ج ٢، ص ١٠٤.

(2) ويلسون، سقوط الحضارة، ص ١٤٩.

وحاضرًا بتدينه في التنمية؛ إذ يفترض أن يكون الجسر الرابط بين الإنسان والتنمية جسرًا دينيًا قاسيًا علىٰ العقل الأحمق؛ من غير إلغاء دور العقل العاقل من منطلق أن رأي العقل يصبح شرعًا إذا استند إلىٰ النقل كما هو الأمر لدىٰ الشاطبي.

إن حضور الدين في العبادة هو استحضار هوية الإنسان المسلم الأخروية التي تنقذه في العالم الآخر؛ أما حضور الدين في التنمية، التي هي شكل من أشكال العبادة، فيتم فيها استحضار هوية المسلم باعتبارها هوية دنيوية يتراحم فيها مع من يقاسمه هذا العالم؛ بحيث إن هذا التراحم يستجلب الاحترام. إن المسلم بعبادته الروحية يعيش في الآخرة، وبعبادته المادية (المشاركة الدينية في التنمية) يعيش في الدنيا. فلا يكون المتدين حاضرًا في العالم المادي إن لم يكن ماديًا في إطار الحلال والحرام؛ فالسيطرة علىٰ ثنائية الحلال والحرام لا تمنع أن يكون المتدين أيضًا ماديًا.

إن الهدف من ضرورة حضور الدين في المعادلة الحضارية هو كيف يكون الإنسان ناجحًا ماديًا بدينه. ما من شكٍّ في أن الرعيل الإسلامي لم يعره المختلف معه اهتمامًا علىٰ الرغم من نجاحه الروحي؛ ولكن لما صار هذا النجاح عنصرًا ماديًا في المعادلة الحضارية صار الاهتمام واضحًا من قبل المختلفين ومفيدًا لهم؛ فانخرطوا فيه بحسب حاجاتهم. فهناك علاقة بين الدين والتنمية؛ إذ «أثبت العمل منذ وقت بعيد كونه وسيلة نسكية»[1].

الدين يجعل الإنسان يعيش في جماعة إنمائية كما أن اللادين ينتصر أيضًا للفردية الإنمائية؛ ما يجعل المعادلة الحضارية الحالية معادلة لا دينية (لا قيمية). في الدين نجاة من العيش في بداوة، نجاة الإنسان من أخيه الإنسان؛ حيث إن الذئب يأكل من الغنم القاصية. قد يقول قائل إن الإنسان في المعادلة الحضارية كافٍ بمفرده -من غير إضافة الدين لها- ليكون متدينًا في المسيرة الإنمائية. هذا يمكن (أن يحصل) في الماضي؛ حيث إن الدين منح دفعة للإنسان بأن يعمل؛ لأن الحضارة كانت أمامه؛ أما ما بعد الاستعمار فإن الحضارة باتت وراءه؛ حيث إن الوراء لا يصلحه إلا من يقف في الوراء موجِّهًا مثل الدين حتىٰ يحصل الأمام للإنسان العربي والمسلم. إن

(١) فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص ١٣٥.

«مضامين الحضارة هي إما عديدة جدًا وإما فارغة من معنىٰ مقبول يحوّلها إلىٰ أيديولوجية بشكل أساسي. إننا وصلنا بشكل فعال إلىٰ نهاية (الحضارة) باعتبارها تصورًا مفيدًا، وحان الوقت الآن لكي نرجع إلىٰ الوراء قصد (التحضر) بتوجه جديد وموسع يشمل كل البشر حيثما وجدوا»[1].

إن ما يحصل في المعادلة الحضارية هو خيانة الإنسان للدين. فهذه المعادلة الحضارية، في أصولها الاستعمارية، هي معادلة انتقامية تختزل بداخلها نزعة انتقامية للدين. إنها معادلة تبقي الإنسان العربي والمسلم تابعًا للمتحضر الذي هو من غير دين. إن «الحضارات تتدهور حين تفقد سيطرتها علىٰ تعقيدها، وهي تفقد هذه السيطرة في اللحظة التي تبدأ فيها بالتفكير في حدود الأصناف المادية؛ لأن القوة في النهاية تكون دائمًا قوة روحية»[2].

(١) مازليش، الحضارة ومضامينُها، ص ١٥٨.

(٢) ويلسون، سقوط الحضارة، ص ١٦٨.

سادسًا

التنمية تجسيم لحضارة يعني أن الدين
جزء لا يتجزأ من الحضارة إن لم يكن بنيتها

بالطبع ترصيص الإنسان بالدين في المعادلة الحضارية يمنع الإنسان من التبعية الحضارية؛ فعندما يتموضع الدين في أول المعادلة الحضارية فإنها تسلك طريقًا إنمائيًا مختلفًا يفضي إلىٰ حضارة مختلفة هي الأخرىٰ. وإذا كان الإنسان المتخلف يتبع الإنسان المتحضر، فإن الدين لا يتبع. ومن هنا تأتي ضرورة وضع الدين في المعادلة الحضارية حتىٰ ترسم للإنسان طريقه في التنمية من غير تبعية. الإنسان يستفيد من غيره بأساليبه الدينية. وعندما يوضع الدين بوصفه عنصرًا فاعلًا في المعادلة الحضارية يرتقي محتوىٰ الدين إلىٰ مستوىٰ العلم. فالدين بوصفه عبادة هو إفاضة، والدين بوصفه تنمية -التي هي شكل من أشكال العبادة- هو إضافة.

إن الإضافة الإنمائية لا تحصل إلا بإضافة الدين إلىٰ المعادلة الحضارية وإلا أثرت سلبيًا في الإفاضة؛ لأن الدين هو بنية الحضارة والإنسان هو لبنتها؛ فكيف توضع اللبنة من غير بنية؟

إذًا، المعادلة الحضارية معرَّضة للانهيار والتفكك؛ فلا يمكن أن تضيف للإنسان العربي والمسلم جديدًا. إنها نسخة إنمائية مستوحاة من نماذج إنمائية غربية غالبة، فلا يمكن أن نقول إن الإنسان العربي والمسلم لم يجتهد؛ ولكن أليست هذه العناصر الفاعلة مثل الاجتهاد والسعي والأخذ بالأسباب تمتح استدامتها من الدين الذي يصطحبه الإنسان أينما حل وارتحل؟

إن من يُخرج الاستعمار بالدين يفترَض أن ينافسه أيضًا بالدين؛ حيث إن المنافسة ذات طابع إنمائي مادي. وباعتبار الدين إنمائيًا وماديًا، فإنه لا يتعارض مع الدين بوصفه منظومة كلية توقف الإنسان علىٰ الحلال والحرام. إن الحلال والحرام يختزنان

بداخلهما دعوة إلىٰ أن يكون الإنسان المسلم ماديًا حتىٰ يسقِط علىٰ ماديته ثنائية الحلال والحرام ليس في أمور روحية يسيرة بل حتىٰ في أمور مادية عسيرة.

إذا نجح الإنسان في فك ثنائية الحلال والحرام ماديًا سهل عليه ذلك في الأمور المعنوية (هناك دروس تاريخية سابقة في هذا الأمر). الخمر مادي عسير، والعبادة من غير خمر أمر روحي يسير؛ ولكن هذا اليسر ظل مرتبطًا بهذا العسر إذا ما ظل العابد مخمورًا. تحريم بيع الخمر وصناعاتها أمر عسير علىٰ المعنيين؛ ولكن حضور الدين هنا في ثنائية الحلال والحرام يسَّر علىٰ أن يكون الإنسان عابدًا بشكل يساعده علىٰ التحضر والقيام بواجباته من غير خمول وكسل يستجلبهما شرب الخمر.

إن الذي يحرِّم الخمر هو الدين وليس الإنسان نفسه؛ لأن الإنسان يسعده أن يتحرر من كل الضوابط التي تضبط لذَّاته وحبه لذاته. وإن حب الذات وعدم ضبط اللذات يجعلان المعادلة الحضارية الحالية -التي يغيب فيها الدين ويهيمن عليها الإنسان- تزيد من عذابات الإنسان العربي والمسلم في ظل ما يحققه العالم من انتصارات ورفاهيات. هذه العذابات ناجمة عن أن الإنسان العربي والمسلم غارق في بجورها؛ بينما يمتلك فك ثنائية الحلال والحرام من داخل منظومة الدين الكلية بخلاف غيره.

إن الدين بوصفه نصوصًا سيادية فإنه يمتلك (المعلومة) التي تضيف للإنسان مبدع النصوص القيادية. فمن غير معلومة لا يمكن لهذا الإنسان أن يتقدَّم، لا سيما أن الدين فيه معلومة لا يمكن العثور عليها في معارف قيادية أخرىٰ. وفي الغالب إن هذه المعارف تشكلت من الدين ثم ارتدت. ولهذا نلفي الإنسان المسلم يتراجع؛ لأنه يتخلف عن المعلومة. إن الدين (النص السيادي) به معلومة لا غنىٰ عنها للإنسان (النص القيادي)، حيث تثري المعلومة المسيرة الإنمائية؛ إذ «يجب علينا أن نعتبر المعلومة ليس كمقوم، ولكن كنظرية تتطلب معالجة تمهيدية مستقلة. تعد المعلومة مقولة مركزية لكنها إشكالية. وهذا هو مصدر التباسها كله. ليس في استطاعتنا أن نقول عنها أي شيء تقريبًا، غير أنه لا يمكننا أن نستغني عنها أبدًا»[1].

---

(١) موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب، ص ٢٧-٢٨.

إن المقولة الإنمائية (التنظير للتنمية) قد تكون من غير معنىٰ إن لم تقف علىٰ معلومة، والإنسان أيضًا لا قيمة له من غير دين. إن المعلومة (=الحلال والحرام) تحقق الاستقرار في المعيشة. ومن ثمَّ، لا يفترَض استبعاد الدين من المعادلة الحضارية وإلا ينتقم الدين من التحضر بمزيد من البداوة؛ فالحرام شكل أعلىٰ من أشكال البداوة، والحلال شكل أعلىٰ من أشكال الحضارة. «إن القيمة الأداتية تستعمل شيئًا ما كوسيلة من أجل غاية؛ أما القيمة الذاتية فهي تستحق الجدارة بذاتها»(1).

يستطيع الإنسان أن يتحكم في المعرفة والعلم وغيرهما؛ ولكن لا يستطيع أن يقود الدين؛ لأنه ليس له سيادة عليه. ولهذا صار الإنسان العربي والمسلم مقودًا من أصحاب المعرفة والعلم عندما رفض أن يقوده الدين ويرشده لاكتساب معرفة وعلم منافسين؛ لأن الدين يختزن بداخله ثمرة التنافس التي تنضج الإنسان الذي يجمع بين الإيمان والعلم؛ نظرًا إلىٰ أن «العلم يستطيع أن ينبئه بأفضل الطرق لبلوغ غايات معينة، لكنه يعجز عن أن يقول إن من واجبه أن يسعىٰ إلىٰ هذه الغاية المعينة دون غيرها»(2).

أما عن الدولة بوصفها عنصرًا فعالًا في المعادلة الحضارية فرأينا كيف استطاعت اليابان أن توظِّف عنصر الدولة للخروج من البداوة إلىٰ الحضارة. لا يستطيع الإنسان أن يتحضَّر من غير دولة مؤسسات تسنده بقراراتها الحكيمة لتسديد أفعاله. كما أن الدولة مهمة لتنظيم العلاقة بين الإنسان والدين لما يتعلق الأمر بالدين. فالذي لا يود أن يوظِّف الدين في التنمية فذاك شأنه؛ لكن أن يقف عائقًا أمام التوظيف الإنمائي للدين فذلك أمر تحسن الدولة تجنب حصوله. الناس تختلف حول فهمها للدين، إلا أن الدولة تجعل هذا الاختلاف اختلاف تلازم وليس اختلاف تناقض. فإذا كانت الدولة قد استُبعِدت من التنمية فلا ينبغي أن تُستبعَد من الدين؛ وإلا فإن حضورها يكون بلا معنىٰ حضاري، ومن ثمَّ لا يكون هناك توجيه لمسارات الدولة التي تخطئ في حق رعاياها، حيث إن الدين موجِّه حسن كون أن التشريع الديني يعد إضافة للدولة

---

(1) زيمرمان، محرر، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية، ج1، ص 211.

(2) رسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج 2، ص 269.

التي هي بحاجة إلىٰ تشريع إنساني وتشْريع إنمائي؛ ما يوقفنا علىٰ الإضافة أيضًا لقول الجابري: «نحن نرىٰ أن الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرَّع للدين، بل ترك دورها لاجتهادات المسلمين»[1].

إن أهمية الدولة أنها تمنح الدين فرصة للمشاركة في التنمية بآليات مؤسسية، كما منحت دولة ميجي للقيم الكونفوشية المشاركة في التنمية علىٰ الرغم من أن نخبة اليابان كانت تتأفف من هذه القيم؛ إلا أن النخبة لم تنشغل بهذا التأفف بل كانت هي الأخرىٰ توظِّف قيمها العملية التي تؤمن بها من أجل دفع مسيرة التنمية.

الإشكال أنه عندما تتحارب القيم المختلفة تكون عائقًا أمام التنمية. والإشكال المعضل عندما تعجز الدولة عن إدارة هذا الاختلاف حتىٰ لا يتحول إلىٰ خلاف.

لا أحد يستطيع أن يستبعد الدين أو يقصيه، فهو مكوَّن أساسي من مكوِّنات الإنسان؛ إقصاؤه هو إقصاء للإنسان نفسه، سواء أكان هذا الإنسان متديِّنًا ماديًا أم أنه تابع لقيم أخرىٰ تقصيه عن بيئته فلا تأتي التنمية بيئية مستديمة. لا أحد يستطيع أن يدير حياته من غير دولة مهما كانت هذه الدولة فاشلة أم ناجحة. الدولة تعالج أخطاءها بالدين، والدين ينهض من كبوته بالدولة؛ فلا غنىٰ لبعضهما عن بعض في شد أزر الإنسان في التعامل مع الأرض والوقت. إذًا، الدولة ليست مهمة في استقرار الأرض وحسب، بل ضرورية لحفظ الدين؛ حيث إن حفظ الدين فيه حفظ للعناصر الحضارية الأخرىٰ: الدولة والإنسان والأرض والوقت. فالدولة عندما تحفظ الدين فهي تحفظ نفسها؛ لأن الدولة مكوِّن أساسي من مكوِّنات الدين. إذًا، العناصر مركَّبة ومتشابكة ولا غنىٰ عن بعضها البعض. إن التحليل غالبًا ما يفكك التركيب، وأفضل طريقة للحفاظ علىٰ التركيب هي الإبقاء عليه مركَّبًا، وأُسًّا تركيبه هما الدولة والدين. بمعنىٰ أن الدين لا يكون مجرد فكرة دينية تتوزع علىٰ تحليلات بن نبي، وإنما يأتي الدين في نص المعادلة، بحيث يفرض نفسه علىٰ مستوىٰ الكل (المعادلة)، وليس الجزء (التحليل).

(١) الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ص ٣٥٨.

سابعًا

التنمية المركَّبة تجسيم لحضارة بالدين والدولة وليس بالإنسان والأرض وحسب

إن التحليل المتكرر غالبًا ما يغرق في التناقض؛ فتكثر حوله التأويلات. مثلًا الإنسان لاعب أساسي في مشروع بن نبي، ومن ثَمَّ من يكتب حول بن نبي يبقىٰ سجين الإنسان، وفي النادر ما تتطرق هذه الكتابات إلىٰ الدين والدولة بشكل مباشر.

لقد سجن بن نبي الكتَّاب في معادلته الحضارية فسجنوا الإنسان والأرض والوقت في كتاباتهم؛ بينما المفاتيح مفقودة في أثناء تحليلات بن نبي؛ حيث يصعب العثور عليها أو الاتفاق حولها؛ إذ يفترَض أن تكون المفاتيح بمحاذاة المعادلة التي يفترَض أن تتحرَّر من سجنها بمفتاحي الدين والدولة.

إن عملنا هو أن نبحث عن هذه المفاتيح ونعيدها إلىٰ المعادلة الحضارية؛ حيث يستطيع الكتَّاب رؤيتها وإعادة التحليلات وفقها، وليس الاكتفاء بتحليلات بن نبي التي انبنت علىٰ عناصر ثلاثة طوال مشروعه الحضاري؛ فاصطدمت في الواقع بالدين والدولة. ولو أن بن نبي وظَّفهما توظيفًا عدديًا في المعادلة الحضارية لكانت تحليلاته الذكية قد عالجت الكثير من المشاكل لا سيما لمن يطرحون مسألة العلاقة بين الدين والتنمية.

إن الإنسان مثل الطفل لا يعرف مصلحته إلا بالمعرفة التي يعد الدين مكوِّنًا لها؛ وإلا لماذا نحرص علىٰ تعليم الطفل كيف يكون متديِّنًا؛ أليس الدين هو المعرفة الأولىٰ التي ترشده إلىٰ معارف أخرىٰ؟ وإن الدولة مثل العاقل الذي لا يعقل الأشياء إلا بعقلانية مستبدة تستبعد الدين. ومن ثَمَّ، فإن الدين ضروري للإنسان والدولة. ومع أن الإنسان حر في ألا يتديَّن إنمائيًا، ولكن الدولة ليست حرة في أن تمنع الإنسان من أن يكون متديِّنًا إنمائيًا بل يفترَض أن تحميه وتوفِّر له المؤسسات التي تساعده علىٰ

تحقيق رغباته؛ وإلا سلك هذا الدين طريق الجماعات التي قد تحسب أنها تحسن صنعًا. إن «أغلب الناس يختارون الانصياع لمجموعة معينة من القيم؛ لأن ذلك يحول بينهم وبين النظر إلىٰ وجودهم وحياتهم علىٰ أنهما عقيمان بلا معنىٰ ولا جدوىٰ. ويفسر لنا ذلك الموقف الزيادة المطردة في أعداد المنضمين للجماعتين الدينيتين الإسلامية والمسيحية التي ارتفعت من عشرة في المئة إلىٰ ثلاثة وخمسين في المئة خلال المئة عام الماضية»[1].

إن الدين رغبة ولذة لا تقل أهمية عن لذة المال والاقتصاد. وإذا كان الدين يؤذي في حالات، فإن الاقتصاد يؤذي هو الآخر. وهنا تأتي مهمة الدولة في التخفيف من الإيذاء، وذلك بتحصيل مؤسسات تحترم خيارات الإنسان وتتراحم معه؛ فكلما حصل التراحم قلَّ الإيذاء روحيًا وماديًا.

إن الحضارة احترام وتراحم. وإن التنمية بوصفها تجسيمًا لحضارة تعني أنها تجسيم لاحترام وتراحم الدولة والدين؛ بحيث ينفعان الإنسان والأرض.

ما الفائدة أن يكون الإنسان غير محترم؟ ما الفائدة أن يكون الدين غير متراحم؟ ما الفائدة ألا تكون الدولة إنمائية بإنسان محترَم ودين متراحم؟ ما الفائدة أن تحتضن الدين بوصفه عبادة فقط وليس تنمية؟ ما الفائدة أن ينشغل الوقت باقتتال الإنسان والدين والدولة والأرض؟ لا فائدة تحصل طبعًا إلا بحصول الفائدتين الكبريين الدين والدولة، إلىٰ جانب فوائد أخرىٰ مثل الإنسان والأرض والوقت؛ وإلا فإن الجماعات الدينية قد تكون وبالًا علىٰ الحضارات من حيث تريد الإصلاح، في الوقت الذي بات فيه «الاندماج الروحي في جماعة دينية يشبع حاجة ماسة إلىٰ التواصل الاجتماعي ويدعم بقوة شعور الفرد بقيمته الاجتماعية وسط آخرين يرفضون التحلل التام من كل الأنظمة والقواعد الأخلاقية، وكذلك المغالاة في النظرة العقلانية الموضوعية لكل ما يجري فوق مسرح الحياة اليومية»[2].

---

(١) كيغان، الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين، ص ١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٤.

إن الحضارة هي صناعة إنسان بامتياز؛ ولكن الإنسان الذي يرشده الدين وتسنده الدولة. نلفي الدين ماضيه والأرض حاضره والوقت مستقبله، والدولة هي من تنظم هذه الأزمنة؛ وكأن المعادلة الحضارية هي هكذا: دين (ماضي) + إنسان (حاضر) + دولة (قيادة) + أرض (سيادة) + وقت (مستقبل). إذا لم يحضر الدين بشكل ثابت في المعادلة الحضارية فإن المعادلة من غير ماضٍ، وإذا لم تحضر الدولة بشكل ثابت أيضًا فإن المعادلة من غير قيادة. في المعادلة الحضارية لنا أرض ولكن من غير قيادة (دولة)، وفي غياب القيادة فإن الأرض لا تتقدم. إذًا، الدولة ضرورية في المعادلة من أجل تقدم الأرض.

لنا حاضر (الإنسان) ومستقبل (الوقت)، ولكن من غير ماضٍ (الدين)؛ حيث إن المعادلة الحالية تختزل أزمنتها فتأتي تنمية مختزَلة وتابعة. إن تقدم السيادة (الأرض) شرط لوجود قيادة (الدولة)؛ تقدم الحاضر (الإنسان) والمستقبل (الوقت) يشترط وجود ماضٍ (الدين)، لا سيما أن الأرض (السيادة) تعد قاسمًا مشتركًا بين المتخلف والمتقدم؛ ولكن الذي ينقذها من التخلف وعدم التبعية للمتقدم هو القيادة (الدولة). كما أن الحاضر (الإنسان) والمستقبل (الوقت) يعدان قاسمًا مشتركًا بين المتخلف والمتقدم؛ ولكن الذي ينقذهما من التبعية هو الماضي (الدين).

إذًا، التركيب هنا طبيعي يفرض نفسه؛ حيث يتواصل فيه الزمان [الماضي (الدين) والحاضر (الإنسان) والمستقبل (الوقت)] مع المكان [السيادة (الأرض)]؛ بينما القيادة (الدولة) تعيش لزمان ومكان وتنسِّق بينهما؛ فإذا فقِدت القيادة (الدولة) فقِدت كل الأزمنة والأمكنة.

عاش بن نبي عصرًا غير عصرنا، عاش فترة الشيوعية التي لا تسمح بعرض الدولة بشكل علني في المعادلة ونقدها؛ لأنها كانت بحاجة إلىٰ نقد علىٰ الأقل في ذلك العصر؛ ولكن الحس النقدي لدىٰ مالك لم يمنعه من نقد الدولة في تحليلاته بشكل خفيٍّ ومحتشم وغير منظَّم، علىٰ أن عرض الدين بشكل ظاهر في المعادلة كان سيعرِّضه للمساءلة والمضايقة بشكل مستمر.

إن حال الأمة العربية والإسلامية وما وصلت إليه من انكسار، يفرض علينا إعادة النظر في معادلة بن نبي الحضارية. إن الانحراف الديني ناتج عن غياب الدين في

المشروع الإنمائي، والظلم ناتج عن غياب الدولة من المشروع الحضاري. التنمية تجسيم لحضارة يعني أنها تجسيم لمن يقيمان الحضارة: الدين والدولة، إضافة إلىٰ العناصر الثلاثة: الإنسان والأرض والوقت. التنمية المركَّبة طبعًا لا تأتي إلا من عناصر حضارية مركَّبة غير مختزَلة. ولهذا، فإن «الطريقة التي استوعب علم العمران بها قضايا علوم الشريعة جعلته علمًا تركيبيًا، يخدم بصفة فعالة مقاصد العلوم الشرعية التي تهتم بتحقيق المصلحة الدنيوية المشروعة والسعادة الأخروية»[1].

إن المعادلة الحضارية السطحية الأفقية هي بحاجة إلىٰ بنية تحتية عميقة. فما هو مرئي للسلطة وتتوجس منه خيفة، لا يمكن للكبار مثل بن نبي أن يأتي به مباشرة فيصطدم بالسلطة فيكون سببًا في انتكاسة مشروعه الحضاري. ولهذا ظل يخاطبها بشكل أفقي ما قد يتيح للنخبة هامشًا للمناورة في تبني المشروع؛ نظرًا إلىٰ أن بن نبي كان في حكم المستبعد اجتماعيًا؛ حيث «إن الأفراد والجماعات تعتبر مستبعدة اجتماعيًا إذا كانوا محرومين من الفرصة في المشاركة، سواء أكانوا يرغبون فعلًا في المشاركة أو لا يرغبون»[2].

إن البنية الفوقية المرئية هي دولة المؤسسات التي لا تريدها السلطة، وتعادي كل من يدعو إليها، فتجنَّب مالك الحديث عنها بشكل مباشر، لا سيما في معادلته الحضارية حتىٰ لا يستجلب لنفسه العداء غير المبرر.

---

(١) مشُوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون، ص ٣٢٣.

(٢) هيلز وآخرون، محررون، الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم، ص ٤٨.

ثامنًا

بدوية المعادلة الحضارية: البداوة بوصفها تجسيمًا للقابلية للإرث الاستعماري وليس للحضارة في سياقها العربي والإسلامي

انطلاقة بن نبي كانت حضارية في بيئة بدوية، ومن ثمَّ لم تستطع هذه الانطلاقة أن تخطو بنسق وتنظيم، فقد أعاقتها البداوة. والبداوة هنا هي خلو المعادلة من عناصر أخرىٰ ذات أهمية لحصول الحضارة.

الحضارة وفق مصطلح التجسيم هي الحضارة العربية والإسلامية، وليس الحضارة الغربية التي قامت علىٰ عناصر ثلاثة: الإنسان والأرض والوقت. فحسب التجسيم الحضاري العربي والإسلامي هي عناصر بدوية وليست حضارية؛ وأية زيادة عليها هي بداوة من منظور الاستعمار.

هذه المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة كما جلينا في كتابنا (المسالك)، كانت بدوية في عهد الإقطاع الياباني الذي اتَّسمت فترته بالبداوة والقمع؛ ولكن اليابان خرجت من بداوتها لما أضافت للمعادلة الحضارية عناصر أخرىٰ. إن مثل هذه العناصر كانت موجودة في الحضارة الإسلامية؛ وهي القاسم المشترك بين الحضارة الإسلامية وعصر ميجي وما بعده؛ قاسم مشترك في القيم الشرقية. هذا القاسم المشترك هو الدولة والدين. ومن ثمَّ، فإن المعادلة الحضارية لا تمنحنا تفسيرًا مقنعًا للتحول الياباني.

لقد استعاض الغرب عن الدولة بالإنسان؛ فحتىٰ لا يجعل الدين وصيًّا علىٰ الإنسان عمل علىٰ فصله عن الإنسان، والشيء نفسه طبَّقه علىٰ الدولة ففصلها عنه؛ لأن الدين والدولة كانا يتصارعان علىٰ الإنسان ويصرعانه في آن. وكان إيجاد حل لهذا الصراع هو إبعاده عنه. وكي ينظم هذا الإنسان نفسه بعيدًا من شجع الدين (الكنيسة) وطغيان الدولة، فقد تركَّب هذا الإنسان مع السلطة والنخبة والعامة من أجل

تقرير مصيره بعد إبعاد الدولة والدين من طريقه الإنمائي والحضاري. ومن ثمَّ، اتخذ من الأرض دولته ومن الوقت دينه. أطاع الأرض وحولها إلىٰ مؤسسات وأسواق وبنوك، وعبد الوقت لتعظيم المنفعة (الوقت هو المال)، ومثل هذا لا يصب في مصلحة الإنسان بلْه الدين. إذ «تظل الحقيقة هي أن مجتمع التجارة والأعمال لن يضع أبدًا مصلحة الزبون والتجارة الأخلاقية والاستثمار الاجتماعي فوق كسب المال حين يتعارض الاثنان. إن جميع الخيارات السياسية وجميع أفعال المشروعات التجارية ستصاغ تلبية للمصالح الأولىٰ لقيمة صاحب الأسهم وتوقعات الربح، وليس من أجل العدالة أو المساواة أو الأخلاق»[1]. ومع ذلك، وقف الغرب علىٰ أن الإنسان في سلطته ونخبته وعامته، في واجباته وحقوقه، يمتلك الوعي لتنظيم ذاته وتعظيم لذَّاته ما دام منتفعًا بالأرض ومنشغلًا بالوقت.

في هذه الحالة تذوب الدولة في هذا الإنسان كما يذوب الدين، ولا يظهران إلا في أمور تتعلق بالحرب؛ ولهذا فإن الحروب تكشف عن مساوئ التحضُّر في الغرب الذي يخفي الدولة والدين لهذا اليوم العسير. إذًا، الغرب متحضر بالإنسان والأرض والوقت؛ أما إضافة الدين والدولة إلىٰ الإنسان والأرض والوقت فيراها الغرب فعلًا بدويًا، ولا يتجلىٰ ذلك حضاريًا من منظورها إلا في الحروب لما تقحم الدولة والدين للدفاع الحربي عن حضارة الغرب بتجييش عواطف العامة؛ بينما تبرز البداوة أكثر في الاستعمار حيث يحضر الدين والدولة بقوة فيكشف عن الوجه السيِّئ للغرب المستعمر بخلاف العالم العربي والإسلامي -وأمم الشرق- الذي تظهر بداوته في غياب الدين والدولة، وتبرز تبعيته للغرب المتحضِّر إذا اكتفىٰ بأن عناصر الحضارة ثلاثة: الإنسان والأرض والوقت.

علىٰ الرغم من طغيان الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي، فلا ينبغي أن تُتَّخذ حجة للرفض والاستئصال؛ وإنما الدولة يفترَض أن تستعيد دورها الحضاري، فهي عنصر حضاري أساسي. وإن استعادة هذا الدور يفترَض أن يكون لهذه الدولة مؤسسات تديرها وتدار بها. وفوق هذا لا تتمأسس الدولة وحسب، بل يفترَض أن

(١) نورينا هيرتس، **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية**، ترجمة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٣٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م)، ص ٢٢١.

تتراحم مع الدين حتىٰ تحترم الإنسان؛ حيث إن الاحترام هو المؤسسة الأولىٰ للدولة، بحيث تصبح دولة مؤسسات. فمن غير احترام للإنسان لا تقف الدولة علىٰ أرضية التأسيس، ومن غير تراحم فإن الاحترام لا يثمر في الأرض، والتأسيس لا ينضج مع الوقت. وعليه، فإن قوله تعالىٰ «﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ فيه تأويلان؛ أحدهما: أن المراد بالريح الدولة قاله أبو عبيد. والثاني: أن المراد بها القوة فضرب الريح بها مثلًا لقوتها»[1].

إن من يؤسس عليه أن يحترم وسائله وأن يتراحم مع غاياته؛ حيث إن الإنسان وسيلة والدين غاية. الإنسان والدين متداخلان، فكذلك الوسيلة والغاية متداخلان؛ وهذا يعد من مسالك التركيب؛ فلا يمكن تجزئتهما. ومن ثمَّ، لا نستطيع أن نفصل الدولة والدين والإنسان، أو تختزَل الدولة والدين في الإنسان كما جاء في المعادلة الحضارية. فإذا كان الأمر يتعلق بتجسيم لحضارة فإن الدولة عنصر حضاري، والدين عنصر حضاري أيضًا إلىٰ جانب الإنسان. إذ «تبدو المفارقة الكبرىٰ التالية: إن الذات والموضوع غير قابلين للفصل، لكن تفكيرنا يقصي الواحد بواسطة الآخر»[2].

عندما استعمل الغرب الإنسان بوصفه عنصرًا حضاريًا يختزل الدولة والدين في مشكاته ويوجههما كما يشاء؛ فلأن الإنسان له واجباته وحقوقه؛ فالإنسان الغربي (س، ع، ن) ينظم نفسه بنفسه، حيث يوجد داخل الإنسان سلطة؛ لكن في الحضارة العربية والإسلامية يختلف الأمر؛ فالإنسان العربي كما في الجاهلية لم يكن يحصل علىٰ حقوقه في غياب الدولة والدين، بينما في الحضارة الإسلامية كان يوجد داخل الإنسان سلطة لا تهضم حق الإنسان (العامة والنخبة). ومن ثمَّ، فإن المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة، ومن منظور التنمية المركَّبة، تميل إلىٰ البداوة وإلىٰ القابلية للإرث الاستعماري، بمعنىٰ أن التنمية في هذه الحالة هي تجسيم لبداوة، أي تجسيم للقابلية للاستعمار؛ لأن الاستعمارة بداوة.

---

(١) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة (القاهرة: دار الاعتصام، د. ت.)، ج ١، ص ١٢٠.

(٢) موران، **الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب**، ص ٤٤.

إن التنمية المركَّبة هي تجسيم لحضارة مركَّبة بحيث لا تذوب هذه التنمية في تنميات أُخْرَاةٍ، ولا الحضارة تذوب في حضارات أُخْرَاةٍ. فإذا كانت المعادلة مختزَلة فلا شك في أن التنمية ستكون أيضًا مختزَلة؛ وعليه فإن التحليل الذي أفرز المشروع الحضاري لبن نبي يأتي مختزَلًا هو الآخر، ومن ثَمَّ فهو نسق مفتوح به فجوات وهفوات.

إن الإنسان بمفرده في المعادلة الحضارية التي تواضع عليها بن نبي هو إنسان الغرب الذي استطاع تنظيم نفسه من غير دين ولا دولة بعدما أفسدته الدولة ماركسيًا واشتراكيًا في العصر الحديث، كما أفسده الدين كنيسيًا في العصر القديم؛ إذ كانا سببين في فوضوية الإنسان الغربي علىٰ شكل ثورات دامية وحروب أهلية؛ أما الإنسان العربي والمسلم فإنه من غير دين ولا دولة، لا نراه يحصِّل الحضارة إذًا أبدًا؛ فبهما حصَّل الحضارة، والغرب من دونهما تحضَّر. إن الانقسام الذي تؤججه الأغراض والشهوات يكون من أسباب التراجع والبداوة؛ حيث «إن الدولة الإسلامية أخذت في التراجع لما انقسمت إلىٰ دول ثلاث: الدولة العباسية ببغداد والمشرق، ودولة الفاطميين بمصر وإفريقية، ودولة الأمويين بالأندلس. ثم تكاثرت الحروب الداخلية وانقسمت تلك الدول خصوصًا الأندلسية»[1].

وبما أن الحضارة حضارات والمعادلة معادلات؛ فإن إنسان الغرب لم يعرف التنظيم إلا خارج الدين والدولة؛ حيث إن الدين والدولة قد ذابا في مؤسسات ديمقراطية، مثل الأرض بوصفها أكبر مؤسسة ديمقراطية، والقضاء الذي تنظمه اليد الحفية بالإنسان، والأسواق التي تنظمها اليد الخفية علىٰ الإنسان؛ بينما الدين روحي والإنسان الغربي عقلاني، والعقلانية تتوجه نحو الطموح المادي؛ إذ إن الدين يكبح هذا الجموح اللاعقلاني. ومن ثَمَّ، فإن الدين في نظر الإنسان الغربي هو فعل لا عقلاني، والدولة التي ترعىٰ هذا الطموح بحيث لا يضر حصة الآخرين، في نظر نخبة الغرب هي دولة غير عاقلة؛ لأن الآخرين غير عقلانيين.

---

(١) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ويليه مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق أحمد فريد المزيدي ومحمد حسن إسماعيل الشافعي، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ص ٢٨.

إذًا، لا يكون الاختزال الإنمائي قد تحوَّل إلىٰ تركيب إنمائي إلا بتجسيم حضاري للتنمية. وإن التجسيم الحضاري هو في حد ذاته تركيب؛ لأن الحضارة الغربية هي غير الحضارة العربية. إن الحضارة التي ليست بنيتها دينية ليست هي نفسها الحضارة التي بنيتها دينية. وإن الحضارة التي تحرس بنيتها الدينية دولة بالضرورة حيث أين وجد الدين وجدت دولة، ليس هي نفسها الحضارة التي ليس بحاجة إلىٰ دولة تحرس بنيتها الدينية غير الموجودة؛ حيث إن الدولة في الحالة الغربية تشكل قيدًا علىٰ الإنسان الذي هو من غير دين؛ لكن الدين -كما في الحضارة العربية والإسلامية- إذا أوقف الإنسان علىٰ الاحترام، فإن الدولة ستتراحم معه. فعندما لا يكون هناك دين، فإن الدولة تشتط بالإنسان وتفقده نشاطه، ومن ثمَّ استبعِدت الدولة في الغرب من معادلتها الحضارية.

إذًا، الدولة والدين ضدان للإنسان الغربي؛ فهما ضد حصول الديمقراطية في التاريخ الغربي وحضارته. فالدين في عصر الكنيسة كان يستبعد الإنسان من التراحم إذا لم يكن ناسكًا متدينًا، والدولة كانت تستعبده فلا تحترمه إن لم يكن سالكًا مسلكًا ماديًا نافعًا؛ فضاع بين الاستبعاد والاستعباد. وعليه، تم رفض الدين حتىٰ لا يكون الإنسان الغربي مستبعدًا، كما تم فرض السوق وتفضيله علىٰ حكم الدولة حتىٰ لا يكون مستعبدًا لشيء لا ينفعه ماديًا مثل الدولة غير النفعية.

إذًا، الدين لا ينفع ماديًا مثله مثل الدولة كما هو الحال في الفلسفة الغربية، ومن ثمَّ لا ينبغي أن يكون في المعادلة الحضارية؛ فالإنسان مادي والأرض أيضًا مادية، وهما من صنعا الحضارة الغربية، إلىٰ جانب الوقت في بعده المادي طبعًا. هذه التنمية المادية المركَّبة في معادلتها الحضارية: الإنسان والأرض والوقت، هي تنمية قد تكون مركَّبة لدىٰ الغرب؛ ولكن إذا أتت العرب والمسلمين أتتهم اختزالية في بعديها: الدين والدولة. إن «التنمية (المستدامة) لا تزيد عن أن تلطف من [مفهوم] التقدم باعتبار للسياق البيئي، لكن من دون أن تعيد النظر في مبادئه. ففي [عبارة] التنمية الإنسانية تكون الكلمة (إنسان) فارغة من كل جوهر؛ إلا أن يكون يحيل إلىٰ نموذج إنساني غربي ينطوي حقًا علىٰ سمات إيجابية في أساسها، لكنه، ولنكرر القول، ينطوي كذلك علىٰ سمات سلبية في أساسها»[1].

(١) موران، هل نسير إلىٰ الهاوية؟ ص ٧٥.

ومن هنا يأتي اختزال الذات في الآخر، كما تأتي أهمية البديل الإنمائي أو تصميم أنموذج إنمائي يفيد من الآخر ويفيده أيضًا بنموذجه الإنمائي المبتكَر؛ حيث إن التنمية المركَّبة هي تجسيم لحضارة؛ ولكن ما المقصود بالحضارة هنا؟

إذا أردنا إعادة المعادلة الحضارية إلىٰ هوية واضعها بن نبي ذلك الإنسان العربي المسلم، فإن التنمية في العالم العربي والإسلامي ستكون تنمية مختزَلة وناقصة؛ حيث ينقصها الدين والدولة، فيختزَلان في الإنسان. ومثل هذا الإنسان الذي هو من غير دين يمارسه إنمائيًا ودولة تحرسه، هو إنسان غير منظَّم ومهزوم ومحروم، كما كان عليه أمره قبل مجيء الدين وقيام الدولة اللذين أسهما في تنظيم هذا الإنسان وتعظيمه؛ حيث تنظَّم هذا الإنسان فلم يفترس نفسه، وتعظَّم فحرس غيره.

بالطبع إذا كانت هناك عداوة من الدولة للإنسان فتلك علامة البداوة ومداخلها، وإن كانت الدولة إزارة للإنسان فتلك علامة الحضارة ومخارجها.

وإذا كان الغرب ليس في نيته أن يرجع إلىٰ القرون الخالية (القسوة الدينية)، والعرب ليس في نيتهم العودة إلىٰ الجاهلية (الفوضىٰ الدينية)؛ فلا شك في أنهما يتوجسان خيفة من الدين المستبد والفوضوي؛ إلا أن الغرب بات يخاف من ممارسته إنمائيًا، بينما العرب يخافون من الخطأ في ممارسته؛ فهناك وَجل من الممارسة في ذاتها من قبل الغرب، وهناك وَجل من الممارسة الخطأ من قبل العرب والمسلمين.

فلنركز في العالم العربي والإسلامي علىٰ دائرة الخطأ؛ لأن الممارسة مضمونة روحيًا بخلاف الغرب؛ لكن الخطأ يحصل في الغالب عندما يتحول الدين الروحي إلىٰ ممارسة مادية.

عندما تحوَّلت الكنيسة إلىٰ الممارسة المادية أخطأت وهي تجعل الدين جشعًا وليس مشجعًا علىٰ التوافق بين الروحي والمادي؛ فغلب المادي علىٰ الروحي وأظهر وجهه القبيح؛ إذ تجلىٰ قبحه في الكنيسة والآباء الذين مارسوا الدين ماديًا بالشكل الخطأ؛ حيث كان يفترَض أن العامة المتدينين هم من يخطئون فيجدون من يوجِّههم في الكنيسة من الآباء حتىٰ يردوهم إلىٰ جادة الصواب؛ ولكن هؤلاء الآباء غاصوا في أوحال الماديات بشكل متطرف؛ جعل التنوير الأوروبي ينتفض علىٰ الجانب الروحي في الدين المتسبب في هذا الخطأ في الممارسة المادية للدين. هذا الدين الذي لم

يكن متماسكًا؛ لأنه في ممارسته المادية كان حكرًا علىٰ الآباء، ولم يكن معمَّمًا علىٰ المجتمع المتديِّن؛ فحاربهم العامة والنخبة، واستأصلوا شأفتهم بل شأفة الدين نفسه.

إن عودة الغرب إلىٰ الدين هي عودة إلىٰ الاستبعاد -اللاديمقراطية-، فالغرب يفتخر بالماضي الذي هو الماضي من غير دين. إن ماضي الغرب هو ماضٍ من غير دين ومنه يستلهم إنجازاته؛ وحيث لا يوجد الدين لا توجد الدولة؛ ولكن يوجد الإنسان.

أما بالنسبة إلىٰ الجاهلية العربية فقد كانت هناك فوضىٰ دينية علىٰ مستوىٰ الروحيات، حيث تعددت الآلهة فسببت صدمة نفسية وعقلية للإنسان؛ يختار من؟ كثرت القرابين المادية، حيث كان القائم عليها هو من يأخذ الأموال من العابدين مثل الكنيسة في الغرب، ثم تتوزع علىٰ كبار القوم، وتصرَف علىٰ ملذاتهم وتجارتهم وحروبهم الأهلية والعشائرية؛ فكان الدين وسيلة روحية وغاية مادية، ومن ثَمَّ غلب الجانب المادي في الدين علىٰ الجانب الروحي. وعندما يغلب الجانب المادي ويقوىٰ في الدين يحصل الاستعباد، من الأعلىٰ للأدنىٰ؛ ثم يحصل الاستبعاد، وهنا تحدث الفوضىٰ باسم الدين. إن عودة العرب إلىٰ الجاهلية التي هي من غير دين -دين متعدِّد- هي عودة إلىٰ الفوضىٰ والخوف والجوع واللااستقرار (سورة قريش)؛ فالعبادة للواحد الأحد -وفق الدين الواحد- هي ضمان للاستقرار والأمن والرفاهية.

بالطبع إن المشكلة ليست في العودة إلىٰ الوراء أو الماضي، بل الخطأ في العودة إلىٰ الماضي الذي هو من غير دين (ما وراء الوراء: الجاهلية). وماضي العرب المضيء هو الماضي الذي فيه دين، وحيث يوجد الدين يفترَض أن توجد الدولة والتنمية. إن الدين يحقق العدالة؛ فلا استعباد في ظل أداء الواجبات ولا استبعاد في ظل رد الحقوق لأهلها. إن الدين هو لأداء الواجبات، وهذا فيه طابع مادي وبه حصلت الحضارة العربية والإسلامية؛ فجاءت الدولة لرد الحقوق والحفاظ عليها، وهذا أيضًا فيه طابع مادي وروحي؛ فكلاهما يكمل الآخر ويتركَّبان فينفعان الإنسان وممتلكاته مثل الأرض والوقت.

إن غياب الدولة والدين من المعادلة الحضارية، يعكس البداوة التي استشعرها ابن خلدون، ويسم المعادلة الحضارية بالقابلية للإرث الاستعماري التي تستبعد الدين

والدولة بشكل مباشر من المسيرة الإنمائية والحضارية. إن الدين يؤطِّر الدولة الإنمائية ويصحِّح أخطاءها ويقيل عثرتها، والدولة تثري الدين الإنمائي وتدافع عن إنجازاته؛ ومن ثمَّ تحتاج المعادلة الحضارية المختزَلة إلىٰ أن تتركَّب من داخل التنمية المركَّبة حتىٰ تصير تجسيمًا لحضارة مركَّبة.

القسم التطبيقي

تطبيقات المعادلة الحضارية في الصين وإندونيسيا وإيران والجزائر

وقع اختيارنا في هذا القسم التطبيقي علىٰ عيِّنة من الدول التي نعتقد أن عناصر المعادلة الحضارية الثلاثة كانت حاضرة في حقلها الإنمائي، علاوة علىٰ أن للدين أو للقيم دورًا مهمًّا في رسم سياساتها الإنمائية بشكل مباشر وغير مباشر. وما يعنينا علىٰ وجه الخصوص هو وضعية المعادلة الحضارية داخل هذه النماذج الإنمائية. هل هذه النماذج الإنمائية في الدول المختارة تعاطت مع المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة أم أنها أضافت إليها عناصر أخرىٰ، كانت سببًا في نهضتها، كما لو أنها كانت، أيضًا، سببًا في نكستها وسكتتها وهي لا تضيف إليها وتكتفي بها؟ هل الفكرة الدينية هي فكرة صالحة في عالم عربي وإسلامي يتخذ من الدين منظومة كلية في تسيير شؤونه المعقدة التي تستدعي مزيدًا من التحدي؟ هل الفكرة الدينية ذات الأهواء والنزوات تبني مجتمعات، وتتوافق مع قول بن نبي: «إن نهضة مجتمع ما تتم في الظروف العامة نفسها التي تتم فيها ميلاده»[1]، وقد تبني الفكرة الدينية مجتمعات كما في الغرب الذي يفتقر إلىٰ منظومة دينية كلية؟

وإذ تختلف هذه الدول حضاريًا وتتباين لا سيما في اللغة والثقافة؛ فإن ما يجمعها أنها وقفت جميعها علىٰ الفكرة الدينية، وليس علىٰ الدين نفسه، في مسيرتها الإنمائية. وعليه، هل كانت الفكرة الدينية في هذه الدول غير المتجانسة مركّبًا إنمائيًا وحضاريًا أوتي أكله، أم كانت عنصرًا إنمائيًا وحضاريًا يتوجه نحو تنمية مركَّبة؟

اخترنا الصين نظرًا إلىٰ عمقها الحضاري الذي ينهل من الكونفوشية بوصفها فلسفة إنسانية ارتقت إلىٰ مرتبة الدين بما أوتيت من حكمة؛ فحصل لها الحضور الدائم في

(١) بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٧٦.

رسم معالم التنمية في الصين التي تأرجحت بين المد والجزر نتيجة علاقة السلطة والنخبة بالدين. وسنرىٰ مدىٰ تأثير ذلك في الدولة الإنمائية؛ هل كانت العلاقة بين الدولة والدين في الصين الشيوعية الثانية -بعد شيوعية ماوتسي تونغ الأولىٰ- سببًا في التركيب الإنساني؟

بالنسبة إلىٰ إندونيسيا، فإنها تجمع بين الحضارتين الهندوسية والإسلامية؛ إذ ما زالت الثقافة الهندوسية حاضرة بشكل ملفت للانتباه لا سيما في التراث المادي المرئي الذي لم يتغير، ويظل شاهدًا علىٰ التراث الروحي المقروء والمكتوب الذي تقوم جهات من النخبة الإندونيسية المسلمة ذات التوجه الليبرالي بالنبش في جذوره ومحاولة إحيائه. وعلىٰ الرغم من أن مشهد الحضارة الإسلامية غالب علىٰ المشهد الحضاري الهندوسي؛ فإن هذا الأخير يحضر بقوة في التنمية بشكل يجعل الدين بوجهين لقيم بانتشاسيلا المهيمنة إنمائيًا. وسنرىٰ إن كانت هذه الفكرة الدينية تتوجه نحو الحضارة أم البداوة.

نعتقد أن إيران مادة جديرة بالدراسة، لا سيما أن المعادلة الحضارية بعناصرها تكاد تنطبق عليها فيما يتعلق بالفكرة الدينية التي نقدناها بالشكل الذي يحصل في إيران المعاصرة؛ حيث نستكشف كيف يتحوَّل الدين إلىٰ فكرة دينية عندما يزاحم الإرث الحضاري الفارسي الإرث الحضاري الإسلامي علىٰ الرغم من اختلافهما الجليِّ في اللغة والثقافة والرؤية لله والكون والإنسان. ومن ثَمَّ، نسعىٰ إلىٰ التعاطي مع السؤال: هل تصمد عناصر المعادلة الثلاثة أمام التجربة الإنمائية الإيرانية التي نجحت في توظيف الدين في التنمية في ظل دولة متديِّنة تتوجه نحو التنمية المركَّبة؟ هل هذا التوظيف للدين في التنمية أفاد العالم الإسلامي أم أفاد إيران وحدها وفكك غيرها؟

أما عن الجزائر، ونظرًا إلىٰ كونها حالة إنمائية مستحكمة إنمائيًا بثنائية الاستعمار والقابلية الاستعمار قد خاطبها بن نبي في كتابه (شروط النهضة)؛ فإنها حالة تربطها علاقة مباشرة بالدراسة. علاوة علىٰ أن العمق الحضاري العربي والإسلامي للجزائر يكاد يتناقض مع السطح الاستعماري في إرثه الحضاري الغربي؛ ما يكشف أكثر عن سوءتها الإنمائية فيما يتعلق بإدارة تنميتها بلغة الاستعمار التي تفضي إلىٰ تنمية مختزَلة،

فلا تفيد منها العامة التي لا تفقه في هذه اللغة، ولا تنتج بها أيضًا إذا هي أنتجت طبعًا.

نحاول أن نثبت في هذا القسم التطبيقي أن الفكرة الدينية لا تصلح إلا للحضارات التي لم تقم علىٰ دين سماوي بوصفه منظومة كلية، مثل الصين، وإن اجتهدت بدورها في أن تجعل الفكرة الدينية منظومة كلية تشارك الإنسان والأرض والوقت في عملية التنمية. كما أن الفكرة الدينية لا تصلح حتىٰ للتي تجمع بين إرثين حضاريين مختلفين ومتناقضين، مثل: إندونيسيا وإيران. أما في حالة الجزائر فلا يوجد فكرة دينية؛ لأن الإرث الاستعماري الحضاري -الذي تغترف منه الجزائر- لا يقف علىٰ دين. وسنرىٰ أن الفكرة الدينية في الصين، قد طبِّقت بالشكل الذي جاء في معادلة بن نبي الحضارية؛ فكانت بمثابة مركِّب حضاري لعناصر الحضارة الثلاثة: الإنسان والأرض والوقت. بينما في إندونيسيا وإيران قد منيت بالفشل؛ لأن تجارب إندونيسيا وإيران اختزلت الدين بوصفه منظومة كلية في فكرة دينية، ومن ثمَّ لا تأتي التنمية مركَّبة بل مختزَلة. وإذا كانت إيران قد أفادتها الفكرة الدينية في منظومتها الفارسية إلىٰ حدٍّ ما؛ فلأنها رفعت لواء التحدي للدين بوصفه منظومة كلية لأسباب تاريخية وسياسية وإيديولوجية؛ حيث إن مثل هذا التحدي ينتصر للإرث الحضاري الفارسي المحلي الذي يرضي (س، ع، ن)، ويضعف الإرث الحضاري الإسلامي العالمي؛ ومن ثمَّ فإن تنميتها تعد تنمية محلية لا يقطف ثمرتها الكل المختزَل في الجزء. أما إندونيسيا فسنرىٰ أنها تفشل في الفكرة الدينية فلا تحصل من طريقها تنمية مركَّبة؛ لأن التحدي الذي رفعته كان تحديًا داخليًا متناقضًا مع الإرث الحضاري الإسلامي؛ إذ أصاب هذا التحدي غالبية العامة وبعض النخبة الذين يتعاطون مع الدين بوصفه منظومة كلية، وليس باعتباره فكرة دينية ترضي الأقلية ممن يتعاطون مع الإرث الحضاري الهندوسي.

ومن ثمَّ، نتوصل إلىٰ أن الفكرة الدينية غير دينية أو تتضمن اللادين لا سيما في إندونيسيا وإيران بوصفهما تنتميان للعالم الإسلامي في منظومته الكلية، وتقفان علىٰ الدين بوصفه عقيدة ونظامًا علىٰ الأقل دستوريًا؛ ومن ثمَّ لم يحالف الفكرة الدينية النجاح في إندونيسيا وإيران لأنها ضد الدين بوصفه منظومة كلية؛ بينما نجحت الفكرة

الدينية في تنمية الصين لأن الصين أمة غير متديِّنة، علاوة علىٰ أن الفكرة الدينية الكونفوشية تعد منظومة دينية كلية في المعتقد الصيني. أما الجزائر فحالتها تظهر أن الفكرة الدينية التي استقاها بن نبي من الإرث الحضاري الغربي هي فكرة مرفوضة في البلدان التي تتعاطىٰ مع الإرث الحضاري الاستعماري؛ لأن الاستعمار يريد لدول ما بعد الاستعمار، مثل الجزائر، أن تكون من غير دين يوظِّف إنمائيًا ولا فكرة دينية مركَّبة. يريدها أن تكون بلا هوية حضارية؛ فلا يوجد في الجزائر فكرة دينية تتمسَّح بالدين كما في إندونيسيا وإيران، بل نلفي في الجزائر ما هو أقرب إلىٰ (لا فكرة دينية) -المنظومة الثورية- تتمسَّح بالإرث الاستعماري.

ما يميز الفكرة الدينية في العالم الإسلامي في إندونيسيا وإيران والجزائر أنها فكرة تابعة وضعيفة تخضع لمزاج الإنسان (س، ن)؛ فهي بنتشاسيلا في إندونيسيا، وخمينية في إيران، ومنظومة ثورية في الجزائر؛ ما يسهل إخضاعها لفكرة إيديولوجية إنمائية غالبة، بحيث كل سلطة جديدة تقف علىٰ الفكرة التي تخدم مصالحها. بخلاف الصين التي وقفت علىٰ فكرة دينية واحدة، ظلت تجدِّد فيها، علىٰ الرغم من الانتكاسات التي تطال هذه الفكرة كما حدث مع الفكرة الشيوعية لدىٰ ماوتسي تونغ التي ألغت الفكرة الدينية، ومع ذلك لا يوجد في الصين ما يمكن أن نصطلح عليه (الدين السماوي) بوصفه منظومة كلية كما في إندونيسيا وإيران؛ ففي تاريخ الصين الإنمائي حصلت إزاحة للفكرة الدينية ولا ضير في ذلك؛ لأن هذه الفكرة جذورها إنسانية تجاورت مع الحكمة والمنطق والإقناع والتواصل؛ بينما في إندونيسيا وإيران هناك إزاحة للدين بوصفه منظومة كلية تم اختزالها في فكرة دينية محلية، ثم إضعاف هذه الفكرة الدينية بفكرة إيديولوجية غالبة إنمائيًا. وهذا ما يجعل التنمية مختزَلة وغير مستديمة تتوجه نحو المعيشة الضنك التي تنتج عن تأنيب الضمير الإنساني الذي خان الأصل الديني الذي يبشِّر بعيشة طيبة لإنسان مسلم من المفترض أن يكون سويًا.



الفصل الخامس

الكونفوشية بوصفها فكرة دينية والتنمية المفتوحة
كيف نهضت الصين واقتربت من معادلة التنمية المركَّبة؟

«هل تكون الحضارة الصينية هي الحضارة الوحيدة من الدرجة الأولىٰ»[1].

بروديل

سألني سائل من أهل المعرفة -ونحن نخوض في الحديث عن التنمية في ماليزيا، وما مدىٰ إسهام العرق الصيني الماليزي في إعادة البناء إلىٰ جانب حضورهم الحضاري الواضح- ألا يمكن أن يؤثر هؤلاء الصينيون في الملايويين المسلمين تأثيرًا دينيًا؟ فكانت إجابتي: إنهم يتأثرون بهم ماديًا، ولكن لا يتأثرون بهم روحيًا؛ لأنهم من غير روح. وبعد أن غادر صاحبي، فكَّرت وقدَّرت، ثم تساءلت في قرارة نفسي: هل الصينيون، فعلًا، من غير روح؟

لا تزال الصين تحافظ علىٰ مكتسبات المجتمع التقليدي والثقافة التقليدية علىٰ الرغم مما تشهده من انتقال حضاري مدروس إلىٰ المجتمع الحديث والثقافة الحديثة؛ فما فتئ الصينيون يتحلون بقيم حضارية استقوها من تعاليم كونفوشيوس، ويعملون علىٰ استثمارها في تنمية الصين وتحديثها، وينتقلون بها من التخلف إلىٰ التنمية؛ حيث نلفي الفكرة الدينية التي هي صناعة كونفوشية بامتياز، تؤدي دورًا بارزًا في تحويل وجهة الصين من الحداثة والتغريب، إلىٰ التحديث والتشريق، من التخلف المحلي المغلق إلىٰ التنمية العالمية المفتوحة؛ حيث أسهمت القيادة الصينية التقليدية في تحويل التنمية المفتوحة إلىٰ تنمية مستديمة. أما في حركة التنمية والتصيين، فقد شكل

---

(١) فرنان بروديل، «تاريخ المتوسط»، ترجمة محمد بولعيش، بيت الحكمة مجلة مغربية للترجمة والعلوم الإنسانية (الدار البيضاء) السنة ٢، العدد ٥ (أبريل ١٩٨٧م)، ص ٩٢.

الصينيون العديد من خصائص الشخصية الجديدة الفاعلة، مثل: اكتساب المهارات، والتقليد الذكي للتكنولوجيا، والإبداع، والتميز. وهم في الوقت نفسه يحتفظون بالكثير من خصائص الشخصية القديمة الأصيلة، مثل: الاحترام، والولاء، والطاعة، والمسؤولية، والعمل، وبذل الجهد؛ إذ أسهمت الكونفوشية المجدِّدة بفعالية منقطعة النظير في تنمية الصين وتحديثها بطريقة حافظت علىٰ تراثها القديم، فقد جمعت بين الفضيلة والموهبة لإنجاز تنمية مفتوحة تتطلع إلىٰ القيادة، وراهنت علىٰ القيم الحضارية في إعادة دور الصين التاريخي والحضاري والإنمائي.

أولًا

الفكرة الدينية في الصين بوصفها صناعة كونفوشية إنسانية

لقد نضج الإنسان الصيني في القرن العشرين، وأثمرت فكرته الدينية التي بها امتلك أشياء القرن الحادي والعشرين؛ وكأنه يشعر لأول مرة في تاريخه أنه منظومة متكاملة من القيم المبدعة والمبتكرة التي تتوجه رأسًا إلىٰ المستقبل؛ حيث الماضي يشكل دفعة قوية إلىٰ الأمام، بينما الحاضر يقاوم من أجل الإبقاء علىٰ هذه الدافعية أكثر فاعلية. إن الوصفة العملية في الصين: أنْ تمتلك أشياء الحاضر والمستقبل ينبغي أن تستقوي بأفكار الماضي والحاضر؛ حيث يشكل الحاضر نقطة الوصل بين الماضي والمستقبل؛ إذ إن التواصل مع الأفكار يذلل الصعاب أمام الإحاطة بكنه الأشياء وحقيقتها. وأنْ تتطلع إلىٰ مستقبل أفضل فبالضرورة أن يكون لك ماضٍ أفضل، تتغذىٰ من ثمرته وتتقوىٰ بخبرته لإثراء الحاضر واستقراء المستقبل.

لقد تمرس الصينيون بخاصة علىٰ مراجعة الذات ومخاطبة العقل؛ حيث تشربوا لبنها من تعاليم كونفوشيوس المتأصلة فيهم، ومن ثَمَّ لم يجد الصينيون حرجًا في إعمال نقد الذات وإعادة البناء بهدف استكشاف الأشخاص، وتجديد الأفكار، وامتلاك الأشياء. ذلك كلما ألفوا البيئة منفتحة علىٰ الإبداع ومساعدة علىٰ التغيير والتطوير. لقد علَّم كونفوشيوس تلاميذه في بيئة ديمقراطية زاخرة بأدوات معرفية وآليات نقدية؛ ما جعل هؤلاء التلاميذ يبلغون مراتب عليا في المجتمع، ويحصلون علىٰ وظائف سامية في أجهزة الدولة، لا سيما أنه كان «يُعقد امتحان الأمراء في كل عام، وينشر تقرير مفصل عن هذا الموضوع في جميع أنحاء الإمبراطورية التي تهتم اهتمامًا بالغًا بهذه المسائل. ولهذا نجحت الصين في أن تحصل علىٰ أفضل وأعظم الحكام الذين يمكن أن ينطبق عليهم تعبير (حكمة سليمان)»[1].

(١) ج. ڤ. ف. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط ١ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م)، ص ٧٤.

ما من شكٍّ في أن تعاليم كونفوشيوس الأخلاقية كانت وراء بناء الصينيين المعاصرين، وتدريبهم علىٰ محاسبة الذات ونقدها، وتجشم عناء المسؤولية وتفعيلها، وتنمية قدرات الأجيال وتطويرها؛ إذ ما تزال وصايا كونفوشيوس الأخلاقية تحافظ علىٰ استمراريتها؛ نظرًا إلىٰ أنها وصايا مسؤولة، جعلت الصينيين يقظين يمشون واثقي الخطوات، ينتظرون لحظة الانفراج السياسي والاجتماعي والثقافي؛ لأن التنمية لا تحصل في ظل الكبت والانغلاق والتهميش. إذ سبق وأن عرفت الصين قبل الانفتاح المسؤول علىٰ العالم حكمًا إقطاعيًا مستبدًا، واستعمارًا تاريخيًا استخدم كل الوسائل غير المشروعة في إبادة شعب وحضارة، فضلًا عن إيديولوجيات إنمائية، مثل الشيوعية المغلقة، التي عُدَّت شكلًا من أشكال الإقطاع والاستعمار، وبقيت تسيطر علىٰ الصين أكثر من نصف قرن بكل ما فيها من بطش وفرض مفاهيم ومحاربة أديان وتحطيم تقاليد وقيم، واستبدت سياسيًا وفرضت نمطًا اقتصاديًا واحدًا علىٰ البلاد.

وبعد أن أخفقت الشيوعية في الاتحاد السوفياتي والكتلة الشيوعية وانتهىٰ فيها هذا النظام، تأثرت الصين وحدث بها تغيير اقتصادي واجتماعي ربط بين تعاليم حكمائهم لا سيما كونفوشيوس، وتقاليدهم الأصيلة، وبين علوم العصر الفاعلة. وتصدَّر الكونفوشيوسيون المتعلمون الواعون والمسؤولون مكانهم في المجتمع الصيني الجديد، وما كاد القرن العشرون أن يتصرَّم حتىٰ كان الصينيون قد بجسوا تنمية سريعة وواثقة من قدراتها ومستقبلها. ويمكن لنا تتبُّع هذا الإنجاز الإنمائي لدىٰ الصينيين المسؤولين عبْر مسالك تربوية وعملية وقيادية؛ حيث ظلَّ الصينيون داخل هذه المسالك يأتمُّون بهدىٰ الفكرة الدينية.

لقد تشكلت منهجية البناء الحديثة لدىٰ الصينيين من داخل مثلث إنمائي متماسك في أضلاعه الثلاثة: المعلم المتحضر (كونفوشيوس)، والفكرة الدينية (الكونفوشية)، والتنمية المفتوحة. لقد تميز المعلم المتحضر بالحكمة والصبر والمسؤولية والإخلاص والاستقامة والفضيلة، وذلك عبْر العودة إلىٰ الأصل بطريق الأمام. المعلم المتحضر جعل الماضي فيه الكثير من التحضر، وفي مكنته أن ينعكس أيضًا علىٰ الحاضر والمستقبل، وإذا لم يراعِ هذه الأزمنة الثلاثة لا يعد متحضرًا؛ إذ يتعذر

أن يتحقق الاندماج العضوي بين الماضي والحاضر والمستقبل، إن لم يكن فعل التحضر يمارَس بتعقُّل ووعي وإخلاص وجهد في مرحلة الانتقال الزمني، والتغيير المرحلي، وإعادة بناء المكان. إن «تصور كونفوشيوس لماضي الصينيين المزدهر، كان السبب وراء رفضه الواقع اليائس، ووراء دعوته إلىٰ التمسك بالتراث الأخلاقي والثقافي الذي عدَّه سبب ازدهار البلاد في الماضي»[١].

١- تعاليم كونفوشيوس الحضارية التي استحالت إلى فكرة دينية: الفضيلة بوصفها بنية الفكرة:

لقد عاش كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م) في عصر بلغت فيه الفوضىٰ الاجتماعية أوجها في الصين، ومن ثمَّ توجهت جهوده نحو إصلاح السلطة والنخبة؛ إذ ظل يعتقد أن مثل هذا الإصلاح يشكل طريقًا إلىٰ إصلاح العامة من منطلق أخلاقي واضح في أهدافه يبغي تحقيق الفضيلة ونبذ الرذيلة التي تقوِّض كل أمل في التنمية. لقد تشكلت رؤية كونفوشيوس الإنسانية والاجتماعية بعد أن خاب مسعاه الإصلاحي من داخل أجهزة الدولة؛ فاصطدم بالسلطة والنخبة، وانسحب من بلاط الإمبراطور يحمل تجارب وعِبَرًا، ساعدته فيما بعد علىٰ صياغة نظرية في الفضيلة جديدة هي جوهر الفكرة الدينية؛ فلم يستسلم، ورأىٰ أن التعليم مدىٰ الحياة يمكنه أن يعيد الفضيلة المفقودة لدىٰ (س، ع، ن). وللتأكيد علىٰ أسِّ هذه الفضيلة يعتقد كونفوشيوس أن الإنسان الذي يتسابق في الخيرات، «يجب أن يقدم الإسهامات والإنجازات، ويساعد الآخرين علىٰ أن يقدموا ذلك أيضًا»[٢].

عدَّ كونفوشيوس تحصيل الفضيلة أهم من القيادة والموهبة؛ فماذا عسىٰ أن تنفع القيادة والموهبة في ظل حضور الفوضىٰ الاجتماعية وغياب الفضيلة؟ يرىٰ كونفوشيوس أن «القيادة بالقدوة تعد طريقة طبيعية للتحكم والسيطرة علىٰ الناس، بدلًا من استخدام القوة أو الإكراه»[٣]. لقد كان كونفوشيوس يعتقد أن السلطة والنخبة غير

---

(١) عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، ط ١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)، ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(3) John Adair, *Confucius on Leadership* (London: Pan Macmillan, 2013), p. 34.

المسؤولة في مكنتها أن تحول الرذيلة إلىٰ فضيلة تسهم في الفوضىٰ الاجتماعية؛ إذ إن صعوبة التمييز بين الرذيلة والفضيلة لدىٰ العامة -في ظل دستور السلطة والنخبة غير المسؤولة- هي الفوضىٰ عينها؛ إذ «لا ريب أن الرذيلة بين البشر، حين تغدو شرعية دستورية، تصبح فضيلة دنيوية، يقرها العرف والاعتزاز بالنفس وتنعت بالبهاء والثبات والقوة»[1].

إن الرذيلة إذا تمكنت من المجتمع ستكون مانعًا له أمام حصوله علىٰ أسباب التنمية وامتلاك ناصيتها؛ لأن التنمية فضيلة والتخلف رذيلة، ولهذا كانت التنمية تعبيرًا عن حالة من السمو الذاتي يصل إليها المجتمع النامي، فيترفع عن الدنايا الاقتصادية والخطايا الاجتماعية، لا سيما إذا كان هذا المجتمع يبغي تحصيل مزيد من الإنسانية في مشروعه الإنمائي.

لم يثُر كونفوشيوس علىٰ السلطة والنخبة لكونهما يفتقدان إلىٰ الفضيلة، وإنما توجه تلقاء القرىٰ والمدن؛ حيث الرذيلة تحكم العامة. وذلك من منطلق أنه إذا كان السلطة والنخبة يحكمان بالرذيلة ويتحكمان في أهوائها؛ فإن الرذيلة تتحكم في العامة ولا تستطيع سبيلًا إلىٰ كبح جماحها. وإذا كانت السلطة والنخبة لا يستطيعان الاستمرار في الحكم والقيادة من غير رذيلة؛ فإن العامة لا تستطيع أن تمارس موهبتها من غير فضيلة. إن الموهبة أهم من القيادة، والفضيلة أهم منهما معًا؛ ذلك لأن «الخطيئة خطيئة حتىٰ لو كانت مبتكرة، والبلية بلية ما دام صفو الروح النقية يتعكر وراء قشور العادة، تغذيها الفضيلة التي كان عليها أن تنقذها»[2]. إن القيادة في الصين القديمة عملية فردية وراثية لا شأن للعامة بها؛ أما الموهبة فهي عملية فردية؛ ولكن تنمو في وسط اجتماعي تتناغم مع المجتمع وتنسجم معه، فهي عقدة في شبكة؛ فالعقدة هي الموهبة، والشبكة هي الفضيلة.

لقد وعىٰ المعلم كونفوشيوس أهمية الفضيلة للعامة، لا سيما إذا كان النشء الموهوب الذي يخرج من صلب العامة بحاجة إلىٰ من يهديه سبيل الرشاد. ومن ثَمَّ،

---

(١) جورج سنتيانا، **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرىٰ**، ترجمة: لجنة من الأساتذة الجامعيين (بيروت: منشورات دار الآفاق، د. ت.)، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

فإن التعاليم الأخلاقية الكونفوشية كانت تتوخىٰ غرس قيم الفضيلة في العامة المتعلمة والموهوبة، فباكتساب قيم الفضيلة تظهر في الأفق قيم أخرىٰ، وأهمها قيمة المسؤولية. كما استهدفت رسالة المعلم المتحضر نشر قيم الفضيلة في تلاميذه ومجتمعه؛ إذ نلفي البحث عن الفضيلة من وجهة، إلىٰ جانب إيمان أولياء التلاميذ بأن هذه الفضيلة متوافرة في خبرة المعلم وحكمته من وجهة أخرىٰ، يشكلان جسر الثقة الذي يربط بين المعلم المتحضر والعامة البدوية التي بفضل تعاليمه تصبح هي الأخرىٰ متحضرة؛ ما جعل «كتب الأطفال الرائجة والمحببة هي التي تتضمن محاورات كونفوشيوس»[1]. فبقدر فضيلة المعلم تكون فضيلة العامة. إن الفضائل الخمس التي تم التأكيد المستمر عليها من قبل كونفوشيوس، هي: «الإحسان، والبر، والآداب، والحكمة، والإخلاص»[2].

عدَّ كونفوشيوس فضيلة المسؤولية الاجتماعية أنسب الطرق للخروج من الفوضىٰ الاجتماعية التي كان يموج فيها العامة في الصين، ومن ثَمَّ فإن «الميزة الكبرىٰ لكونفوشيوس تكمن في كونه نقل الـ: يي، من الصعيد الفلسفي إلىٰ صعيد الحياة اليومية ليجعل منه قيمة عملية»[3]. إذ يرمز يي *(Yi)* في تعاليم كونفوشيوس إلىٰ فضيلة الاستقامة أو الحق؛ فالإنسان لا يكون مسؤولًا إن لم يكن مستقيمًا. إن الاستقامة المفقودة لدىٰ السلطة والنخبة كما عاينها كونفوشيوس في عصره، هي ما يفترَض أن تكون موجودة لدىٰ النشء الموهوب بوصفه قادة المستقبل، الذي يتخذ من الفضيلة طريقًا إلىٰ القيادة؛ ففضيلة الاستقامة تدفع بالرذيلة إلىٰ التراجع في كل مكان؛ حتىٰ لو استقر بها المقام في بلاط الإمبراطور. هذا ما آمن به كونفوشيوس وبات يشكل رسالة إنسانية واجتماعية في معتقده التربوي والتعليمي. لقد قال كونفوشيوس للحاكم: «إنك لو أبديت رغبةً صادقةً بالخير؛ فإن شعبك سيكون خيِّرًا صالحًا أيضًا. إن فضيلة

---

(1) Xu Yuanxiang, *Confucius: A Philosopher for the Ages* (China: China Intercontinental Press), p. 32.

(2) Harold Hakwon Sunoo, *China of Confucius: A Critical Interpretation* (USA: Heritage Research House, Inc, 1985), p.16.

(3) هـ فان براج، حكمة الصين، ترجمة موفق المشنوق، ط ١ (دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م)، ص ٩٧.

واستقامة الأمير كالريح، وفضيلة واستقامة الشعب كالعشب، ومن طبيعة العشب أن ينحني عندما تهب عليه الريح»[1]. فالاستقامة لن تأتي بخير إذا كانت السلطة والنخبة والعامة في مفترق طرق؛ لأن الوصول إلىٰ الهدف الإنمائي سيكون صعبًا وشاقًّا ومتأخرًا، وربما لن تتحقق السعادة. يستدعي اختصار الطريق بناء طريق جديد يجعل معالم التنمية واضحة الأهداف؛ ما يقتضي وجود السلطة والنخبة والعامة (س، ع، ن) معًا في صف واحد مرصوص، بحيث لا يبتعد الأمير عن الشعب فتختلف رؤاهما وأهدافهما، وطريقة البناء أيضًا.

أنْ يكون الإنسان إنسانًا في تعاليم كونفوشيوس ينبغي بالضرورة أن يكون مستقيمًا؛ ولهذا لم يكن كونفوشيوس يشترط في الالتحاق بمدرسته غير الاستقامة، وكثيرًا ما كان يتنازل عن المتطلبات المادية؛ حيث إن التلميذ الذي يرغب بحق في الدراسة ويتحلىٰ بالاستقامة هو الأولىٰ من غيره بالجلوس إليه؛ لأن الاستقامة في الصغر طريق إلىٰ الاضطلاع بالمسؤولية الاجتماعية في الشباب والكبر؛ إذ يرىٰ كونفوشيوس أن الإنسان المستقيم هو الإنسان الأكثر ذوبانًا في الجماعة، وهو الذي يمتلك قوة التجرد من فرديته لخدمة المجتمع. ولهذا، فإن «كونفوشيوس يتحدث أحيانًا عن هذه القابلية من حيث شخصية أو استقامة المرء. الشخص ذو الشخصية الأخلاقية القوية الذي يرىٰ فرصة لمكسب شخصي يفكر أولًا في ما كان صائبًا أخلاقيًا (يي). إنسان مستعد لتضحية حياته (أو حياتها) لأجل شخص في خطر»[2]. ومن ثمَّ، فإن التضحية (التحدي) هي قلب التنمية النابض؛ فإذا أُركِست التضحية ارتكسَت التنمية، ولم يعد الإنسان فاعلًا، بل يصبح عرضة للجوع والخوف فلا يفكر إلا في نفسه؛ ولكن التضحية التي تبعِد شبح الجوع والخوف تغني الإنسان وتجعله مقتدرًا علىٰ التفكير في ألم الآخرين بهدف المشاركة في الإنقاذ والبناء وجلب السعادة إليهم، وتشجيعهم علىٰ أن يكونوا أداة فاعلة في المشروع الإنمائي.

---

(١) هوستن سميث، **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمَّقة لأديان العالم الكبرىٰ توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**، ترجمة سعد رستم، ط ١ (حلب: دار الجسور الثقافية، ٢٠٠٥م)، ص ٢٧٥.

(٢) جون كولر، **الفلسفات الآسيوية**، ترجمة نصير فليح، ط ١ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م)، ص ٤٥٠.

لقد رأىٰ كونفوشيوس أن التضحية بالنفس من أجل الآخرين هي الطريق الصواب إلىٰ التركيب بين (س، ع، ن)، وذلك عبر التجرد من الأهواء وحب الذات، كما سعىٰ إلىٰ التأسيس لهذا التركيب الإنساني عبر الاستقامة والجمال والانسجام والنظام والسلام التي هي إشارات دينية راقية. وعليه، فقد استحالت تعاليم كونفوشيوس إلىٰ فكرة دينية عبر الأفعال الإنسانية والإنمائية الآتية:

أ- تطهير الذات: الإنسان جوهريًا طيِّبٌ ويحمل في ذاته طبيعة سماوية:

ما من دين إلا ودعا إلىٰ تطهير الذات؛ حتىٰ يحدث التواصل المقدَّس بين العبد والمعبود؛ لكن الكونفوشية بوصفها فلسفة إنسانية واجتماعية تزاحم الأديان بحِكمها، وليست دينًا، قد دعت إلىٰ تطهير الذات بدافع التواصل المؤسَّس بين (س، ع، ن)؛ أي «بين الإمبراطور والرعية، وبين الأبوين والابن، وبين الزوج والزوجة، وبين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، وبين الصديق والصديق»[1].

لقد عد كونفوشيوس جن *(Jen)* هو الطريق الأفضل إلىٰ تطهير الذات، وذلك عبْر مسالك متسلسلة من: الطيبة، والحب، والإنسانية، والإحسان، والشهامة، وحسن النية. فإذا جرب الإنسان العيش داخل هذه المسالك الإنسانية، يكون قد خطا خطوات مؤسسة نحو التطهير الذاتي. فالطهارة الداخلية للإنسان ينبغي أن تكون عملية، وأن تكون علىٰ شكل مؤسسات يعيش فيها الإنسان ويخلص لها، ويورثها لمن يأتي من بعده. الحب مؤسسة، والإخلاص مؤسسة، وهكذا؛ حيث تتوزع هذه المؤسسات علىٰ المجتمع والدولة. فإذا كان الإحسان الذي يكتمل به تطهير الذات هو الطبيعة الأولىٰ في الإنسان التي قد تزول بمجرد موته؛ فإن مؤسسة الإحسان هي الطبيعة الثانية في الإنسان التي تستمر بعد موته، ويستفيد منها الآخرون، سواء في الدولة أم في المجتمع. لقد «كان كونفوشيوس يخلق في مواطنيه طبيعتهم الثانية . . .

---

(١) ريتشارد إي. نيسبت، جغرافية الفكر: كيف يفكِّر الغربيون والآسيويون علىٰ نحو مختلف.. ولماذا؟ ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣١٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨م)، ص ٢٩.

التي يتبناها الناس عندما يصبحون متحضرين. هذه الطبيعة الثانية تُصنَع علىٰ صورة ما يعيش الناس لأجله وما يجب أن يصبحوا»[1].

لقد سعىٰ كونفوشيوس لأن يكون تطهير الذات علىٰ شكل مؤسسات يعيش فيها (س، ع، ن) في تناغم وانسجام؛ لأن الدولة تعجز عن تطهير ذاتها في غياب مؤسسات تغريها علىٰ احترام المجتمع، والتعاون معه من أجل المصلحة العامة. لقد عجز كونفوشيوس بما يمتلك من حب وإحسان وإخلاص عن تغيير طبيعة الدولة؛ ولكن أفلح إلىٰ حد بعيد في تغييرها عندما حول هذه الصفات الإنسانية إلىٰ مؤسسات تتحرك في المجتمع وتعمل، ففرضت نفسها علىٰ مؤسسة الدولة، التي تماهت معها واستفادت منها. فالعامة الموهوبة التي ربَّاها كونفوشيوس تكتلت علىٰ شكل مؤسسات زاخرة بالإحسان والحب والإخلاص للمجتمع والدولة؛ لأن الإخلاص عندما يتحول إلىٰ مؤسسة -كما أرادها كونفوشيوس- لا ينشغل فيها الإنسان المخلص بالطبيعة الأنانية للسلطة والنخبة؛ وإنما هذه المؤسسة ستركز مدار اهتمامها علىٰ تغيير هذه الطبيعة حيث تصبح أكثر إنسانية. فعن الحب الذي هو طريق إلىٰ تطهير الذات، يؤكد كونفوشيوس ويصر «علىٰ أن للحب مكانه المهم جدًا في الحياة؛ لكنه يجب أن يكون مدعومًا من قبل المؤسسات الاجتماعية والأخلاقيات الجماعية»[2].

وبناء علىٰ تأكيد كونفوشيوس علىٰ الأهمية المؤسسية للحب والإخلاص والإحسان، لا ينبغي علىٰ من يطهر ذاته أن يكون مفرطًا في تطهيرها؛ حيث يتنازل عن حقوقه الطبيعية، لا سيما في ظل الفوضىٰ الاجتماعية والاستبداد السياسي، بل يكون مسؤولًا يتخذ من المبدأ الوسط طريقًا إلىٰ احترام مؤسسته الإنسانية، والتعامل الذكي مع من يسيء إلىٰ هذه المؤسسة؛ إذ ذاك طريق للتطهير الداخلي، والتنظير للتطهير خارجيًا؛ حيث تشعر به مؤسسات الدولة والمجتمع. وبمرور الوقت ستتغير الأمور وتتحسن عندما يقابل الإنسان الحب بالإحسان والكراهية بالعدالة كما يذهب إلىٰ ذلك كونفوشيوس نفسه.

إن التنمية عدالة وإحسان؛ عدالة يلمسها المجتمع بعامة، وإحسان يلامس شعور

---

(١) سميث، أديان العالم، ص ٢٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

الفقراء والعاجزين بخاصة. وهذه مهمة السلطة التي تشجع النخبة والعامة علىٰ الإنجاز من أجل تعميم العدالة والإحسان؛ فلا تنتشر الكراهية التي لا تنجز تنمية أبدًا. وإذا كانت «الحياة السعيدة ليست أكثر من مجموعة من الأهداف يمكن الوصول إليها، فإن السلام والاستقرار والبناء تأتي من داخل الإنسان، من قبول الفضيلة التي تحكم الناس، ومن ثمَّ يعتقد كونفوشيوس أن قوة الإيمان وحدها تكفي لاجتماع الأمة والدولة»[1].

ب- المبدأ الوسط واحترام الآخرين: الإنسان المهذَّب يتجنب وضع قدمه حتى على ظل جاره:

إن الذي يحافظ علىٰ تطهير الذات بوصفها مؤسسة فاعلة ومستمرة في أدائها، هو المبدأ الوسط؛ حيث يجعل هذه المؤسسة أكثر توازنًا وانسجامًا وتناغمًا. عندما يكون الإنسان في الوسط لن يكون عرضة للازدراء أو الاعتداء بل يكون محترمًا، ويجلب إلىٰ مؤسسته الإنسانية احترام الدولة؛ بينما الإنسان سيفتقر إلىٰ روح المسؤولية التي هي أساس التوازن الاجتماعي، إذا كان يتصف بصفات ينفر منها المجتمع وتجرِّمها الدولة.

إن المبدأ الوسط كما يراه كونفوشيوس هو الذي يؤدي بالإنسان إلىٰ أن يتصرف بطريقة سليمة تحفظ مؤسسته الإنسانية من الخوف والنفاق، ويتعامل مع الإنسان بوصفه إنسانًا. ومن ثمَّ، فإن المبدأ الوسط هو بمثابة تربية للإنسان مدىٰ الحياة تعينه علىٰ الوفاء بالقيم الإنسانية التي اكتسبها في البيت، وتعلَّمها في المجتمع. إن الوسط بالنسبة إلىٰ كونفوشيوس هو أساس الفضيلة الذي يجب علىٰ الفرد أن يلتزم به حتىٰ يبتعد عن الإفراط والتفريط في الحياة.

إن من يلتزم بالمبدأ الوسط سيحافظ علىٰ شخصيته الأخلاقية المتوازنة، سواء في البيت أم المجتمع أم مؤسسة الدولة أم المجتمع الدولي. ومن ثمَّ، يرىٰ كونفوشيوس أن المبدأ الوسط هو الذي يمنح للذات المطهَّرة بعدًا مؤسسيًا فاعلًا من طريق التربية والتهذيب؛ لأن الإنسان الذي يكون هو الإنسان نفسه في الأماكن التي يقصدها وبفعل

(1) Yu Dan, *Confucius from the Heart* (London: Pan Macmillan, 2013), p. 18-19.

المبدأ الوسط، لا شك في أنه سيكون موضع تقدير واحترام من قبل الآخرين؛ إذ بهذا الطريق الوسط يتحول إلىٰ مؤسسة مؤثرة في محيطها الاجتماعي.

إن المبدأ الوسط يمكنه أن يجعل المسؤولية فاعلة اجتماعيًا مثلما جعل التطهير الذاتي المسؤولية فاعلة فرديًا؛ حيث يعد المبدأ الوسط بمثابة التوازن بين الممتلكات الفطرية والتهذيب. يقول كونفوشيوس: «الذي يصنع الرجل النبيل هو الاعتدال»(١).

ج- المثل الأعلى أو بر الوالدين: عندما تشرب ماء تذكر النبع:

يشكل المثل الأعلىٰ طريقًا إلىٰ الحفاظ علىٰ مكتسبات تطهير الذات وإنجازات المبدأ الوسط. وإذا افتقر الإنسان في حياته إلىٰ المثل الأعلىٰ سيعيش فقيرًا من كل المثُل. ولهذا عد كونفوشيوس الآباء المَثل الأعلىٰ للنشء. وإذ لا يكون الإنسان رفيقًا بأبويه ورحيمًا بهما، فأنَّىٰ له إذًا أن يكون رفيقًا بالمجتمع ورحيمًا به.

رأىٰ كونفوشيوس أيضًا أن من علامات سقوط الحضارات هجران النشء للآباء، والبحث عن المثل الأعلىٰ خارج البيت. وهذا «بالضبط ما أراد كونفوشيوس قوله: إن واجب الأبناء نحو والديهم هو النبع الذي تنبع منه كل الفضائل»(٢)؛ هذا لأن البحث عن المثل الأعلىٰ بالقفز علىٰ البيت، هو طريق إلىٰ الرذيلة؛ حيث نفاق الآخرين والكذب علىٰ الذات. وعليه، فقد اشترط كونفوشيوس علىٰ من يلتحق ببيته ومدرسته أن يكون مستقيمًا في بيته، ومتخذًا والديه مثله الأعلىٰ. فالولاء البنوي هسياو *(Hisao)* هو طريق الإنسانية جن *(Jen)*.

لم يتوقف كونفوشيوس بالمثل الأعلىٰ عند احترام الوالدين وحسب؛ وإنما دعا إلىٰ بذل الجهد وتشريف اسميهما لدىٰ الدولة والمجتمع. وهذا يتطلب من النشء وهو يتعلم ويعمل أن يتخذ من والديه مثله الأعلىٰ؛ لأنه بذلك يخلص في تعلمه وعمله إلىٰ والديه، وأصدقاء والديه أيضًا، سواء أكانوا من الأقارب أم الجيران أم المجتمع. إن «التوقير ينبغي إظهاره للأبوين من خلال حسن السلوك في الحياة، وجعل إسهامهما

---

(١) هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق والسياسة: المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م)، ص ٦٩.

(٢) سميث، أديان العالم، ص ٢٧١-٢٧٢.

معروفًا ومبجلًا، وإذا لم يكن بمقدور المرء أن يشرِّف اسم والديه، فعليه أن لا يجلب لهما الخزي والعار، علىٰ الأقل»[1].

د- تغليب الواجب على النجاح: الصعود نحو هدف أن يصبح الإنسان أكثر كمالًا في إنسانيته:

دعا كونفوشيوس إلىٰ لي (*Li*)، والمعنىٰ القريب إلىٰ مفهوم «لي» هو التضحية، وعلىٰ الناس أن تضحي اجتماعيًا وتتحمل مسؤوليتها تجاه مجتمعها. فعندما يتخذ الإنسان والديه مثله الأعلىٰ سيسعىٰ إلىٰ فعل الواجب الإنساني، قبل البحث عن النجاح الذي قد يضخم ذات صاحبه فيحوله إلىٰ فعل أناني. والشخص الذي يبحث عن النجاح دون أن تكتمل ذاته، ومن غير أن يكتسب خبرة من أداء الواجب وبذل الجهد؛ فإن نجاحات هذا الشخص ستكون ضئيلة وتافهة. يقول كونفوشيوس: «إذا أغوتك الفوائد الصغيرة، فإنك لن تحقق أشياء عظيمة أبدًا»[2].

الفرق بين الواجب والنجاح أن الإنسان في حالة أداء الواجب ينتبه إلىٰ عيوبه فيحاول إصلاحها، وبإصلاحها يصلح المجتمع، ويصل إلىٰ الهدف عبر طرق إنسانية تجعله أكثر كمالًا؛ أما الإنسان في حالة البحث عن النجاح فينشغل بعيوب غيره، وقد يتفوق علىٰ هذه العيوب؛ ولكن لا يصلح عيوبه، فتنتقل هذه العيوب إلىٰ المؤسسات والدولة والمجتمع. قال كونفوشيوس لأحد تلاميذه: «إذا وضع الإنسان الواجب أولًا ثم النجاح فيما بعد، ألن يحسِّن ذلك أخلاقه؟»[3].

٥- قيم الإخلاص والتعاون: ما لا تريد أن يفعله الناس معك لا تفعله مع الآخرين:

مما لا شك فيه أن تغليب الواجب علىٰ النجاح هو طريق إلىٰ تفعيل قيم الإخلاص والتعاون. فالإنسان عندما يتعامل مع معبوده يكون ذلك من منطلق الواجب وليس

---

(١) جمال المرزوقي، **الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي**، ط ١ (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١م)، ص ٢٥١.

(٢) سميث، **أديان العالم**، ص ٢٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٥.

النجاح. لقد دعا كونفوشيوس إلىٰ الإبقاء علىٰ تغليب الواجب علىٰ النجاح في أثناء تعامل الإنسان مع الدولة والمجتمع.

لقد «انصب اهتمام كونفوشيوس الأساسي علىٰ مشكلات الإنسان الأخلاقية في علاقته برفاقه من البشر وذلك هو جوهر تعاليمه»[1]. إذ حرص كونفوشيوس علىٰ تعليم (س، ع، ن) أن عدم إيذاء الآخرين يشكل ذروة التعاون معهم، وأن تقديم خدمة إنسانية واجتماعية لهم هو قمة الإخلاص. وأيضًا الإنسان الذي يتجنب تطهير ذاته ولا يتخذ من والديه مثله الأعلىٰ، لا يكون جديرًا بالتعاون مع غيره؛ لأنه غير مخلص لنفسه، ومن ثَمَّ ليس بمقدوره أن يخلص لغيره. وإن النخبة الموهوبة التي تمتلك موهبة الإخلاص والتعاون لا شك في أنها تمتلك موهبة الصبر علىٰ السلطة السيئة، وتعمل في الوقت نفسه علىٰ تغيير ما بداخلها للأفضل؛ نظرًا إلىٰ ما تتحلىٰ به هذه النخبة من حكمة وفطنة ومرونة.

كما ظل كونفوشيوس يعلم (س، ع، ن) بأن قيم الإخلاص والتعاون تفضي إلىٰ تنظيم سبل المسؤولية الاجتماعية؛ إذ ذاك يساعد علىٰ إصابة الهدف الذي يسعد الدولة والمجتمع.

٢- المسؤولية المركَّبة لـ (س، ع، ن) طريق سريع لتنمية الصين: الفضيلة والموهبة والإخلاص:

تقف التنمية في الصين المعاصرة علىٰ أن قيم الماضي الحضارية ينبغي أن تتواجد في كل الأزمنة؛ وإلا سلخت هذه الأزمنة الإنسانَ من قيمه، وسلبت منه خصوصيته التاريخية. إن الذين يعيشون بقيم غير القيم التي عاش عليها الأسلاف بإمكانهم أن يصنعوا تنمية، ولكن ستكون تنمية مشوهة ومختزَلة وغريبة عن بيئتها وإنسانها. كما أن الذين يعيشون بقيم الأسلاف، قد لا يصنعون تنمية بمعزل عن الآخرين الذين يختلفون معهم؛ إذ بإمكانهم أن يشاركوا في الإنماء، وهم بمشاركتهم الفاعلة هذه يسهمون في توجيه التنمية نحو تحقيق الذات، وتعزيز دور القيم في تحديد معالم جديدة لإنسان

---

(١) جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدىٰ الشعوب**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٧٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م)، ص ٢٨٨.

جديد له قابلية مرنة للتكيف مع تحديات العصر. يقول كونفوشيوس الذي جرب فاعلية قيم الماضي في تحسين الأحوال السيئة للحاضر: «نستخدم العدسة لكي ندرس شكل الأشياء بصورة أفضل: ينبغي كذلك دراسة الماضي إن كنا نريد فهم الحاضر»[(١)].

إن قيمة الماضويين ليس في أنهم يعيشون الماضي ويتشربون قيمه النبيلة، ومأساتهم ليست في أنهم ينفرون من الحاضر ويتجرعون آلامه القاتلة؛ فالماضي لا يغني من الحاضر شيئًا إذا تراجعت الموهبة التي كانت أساسًا في تقدم الماضي الذي كان وقتها هو الحاضر. إن قيمة الماضويين المستقبلية تكمن في موهبتهم التي استمدوها من الفضيلة التي لا تتعايش مع الرذيلة (الفساد)، وإذا «كانت الفضيلة كبيرة، فالقوة تذهب بعيدًا»[(٢)]. وإذ لا يكون الإنسان الماضوي موهوبًا فلا أهمية لماضيه وتراثه. فبالموهبة يستثار الماضي فيؤثر في الحاضر ويرسم معالم المستقبل.

من هذا المنطلق آمن الكونفوشيون الجدد بأن الموهبة أو إعادة بناء بيت كونفوشيوس وفق مقتضيات العصر، هي الطريق الطاو *(Toa)* إلىٰ اكتناه جوهر الأشياء، وزيادة في الحكمة والموهبة. إن الطاو يصبح عظيمًا بالفضيلة، ويستمر في عظمته بالموهبة.

تترعرع موهبة الماضويين في أحضان القيم الأصيلة، وبفعل المسؤولية الاجتماعية التي يبديها الماضويون تتفتق هذه الموهبة إنماءً، لا سيما أنه لا يزال «الإحساس بالمسؤولية والمهمة والشعور بالمعاناة تقليدًا فكريًا عريقًا للمثقفين الصينيين»[(٣)].

٣- دور الكونفوشيوسيين الجدد في إعادة البناء: توظيف الفكرة الدينية في التنمية والتحديث:

لقد اصطدم الكونفوشيون التقليديون بالصينيين الثوريين في أعقاب انتفاضة ٤ مايو ١٩١٩م؛ إذ ما يزال الصراع مستمرًا حول كيفية إعادة بناء الصين؛ لأن التغيير في

---

(١) براج، حكمة الصين، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٥.

(٣) وو بن، **الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي**، ترجمة عبد العزيز حمدي، عالم المعرفة؛ ٢١٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦م)، ج ١، ص ٣٦.

الصين مسؤولية الجميع، حيث يخضعون بجملتهم إلىٰ محاسبة الذات ونقدها بمعايير المستقبل؛ حيث إن كل طرف يقرأ الماضي بطريقته وإيديولوجيته في الحياة، وبما يفرزه حاضرها من معطيات ومغريات.

دفعت انتفاضة ٤ مايو بالصينيين إلىٰ إعادة النظر في الثقافة التقليدية، التي عدها أنصار الثورة سببًا في تخلف الصين. وقد سيطرت حركتان ثوريتان علىٰ هذه الانتفاضة. تمثلت الحركة الأولىٰ في التيار الماركسي-اللينيني الذي تزعمه ماوتسي تونغ (١٨٩٣-١٩٧٦م)؛ أما الحركة الثانية فكانت من نصيب التيار الشعبوي الذي التف حول مطالب الفلاحين، ولم يستمر طويلًا؛ لأن صاحبه لم يذهب بعيدًا حيث أعدِم سنة ١٩٢٧م؛ إذ كانت فوضىٰ إعادة البناء وراء إعدامه. بينما نجح ماوتسي تونغ في اتخاذ الفلاحين -غالبية الشعب الصيني- نغمة إيديولوجية لمشروعه الإنمائي، كما نجح في تصيين الماركسية عبْر تعبئة الفلاحين وتثقيفهم ثقافة عصرية. لقد اعتمد ماوتسي تونج «علىٰ الجماهير من طلاب المدارس والجامعات والذين عرفوا باسم الحرس الأحمر . . . وقد تحول ماو في هذه المرحلة وعلىٰ أيدي هؤلاء الشباب إلىٰ ما يشبه الإله، وكانت مقتطفات من كتابه تعامل وكأنها كتاب مقدس»[1].

أقلقت الثقافة العصرية التي نادىٰ بها ماو حفيظة الكونفوشيوسيين، فأثاروا بدورهم مشروع الكونفوشية الجديدة أو الحديثة. فما حدث في الصين بعد انتفاضة ٤ مايو هو مسايرة للتحولات العالمية؛ حيث يصبح التحديث بعد التغيير أحد أهم انشغالات الثوريين والإصلاحيين، لا سيما أن «حركة التحديث هي (بعث) حياة البشرية من جديد، و(إعادة بناء)، و(إتاحة الحياة من جديد) للحياة الاجتماعية كلها وللهيكل الاجتماعي. ويدل التحديث علىٰ إعادة التكوين الثقافي من جديد، وإعادة رسم الصورة النموذجية لـ (البشر) مرة أخرىٰ»[2].

لقد تجلت المسؤولية الاجتماعية للكونفوشيوسيين الجدد، وغالبيتهم من العامة المثقفة علاوة علىٰ النخبة الكونفوشية في الانخراط في العالم، والمشاركة في

---

(١) حنان قنديل، «ماوتسي تونج ودنج تشاوبنج»، في: ماجدة علي صالح، محرر، عظماء آسيا في القرن العشرين (القاهرة: جامعة القاهرة - مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠٠م)، ص ١٠-١١.

(٢) بن، الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي، ج ١، ص ١٨٥.

التحديث، ورسم ملامح أصيلة لصين القرن العشرين، تميزها من غيرها. وفي هذا نرىٰ استعدادًا مسؤولًا من قبل الكونفوشيوسيين الجدد لإدخال الصين للقرن الحادي والعشرين عبْر بوابة الماضي. فالكونفوشيوسيون الجدد يؤمنون بأن حفاظ الصين علىٰ أصالتها يكون عبْر استرجاع قيم الماضي. إن الاتجاه نحو المستقبل يكون بعقل الحاضر وحس التاريخ؛ إذ إن هناك تفكيرًا في «الانتقال من الكونفوشية في ظل تغيير الخطاب من أجل مستقبل الصين السياسي»(١).

إن الانتقال من التنمية إلىٰ التحديث يستدعي من الصين تحسس الحاضر والمستقبل بحدس تاريخها وأسلوب حياتها. لقد «تقدمت الكونفوشية الحديثة باقتراح (العودة إلىٰ الأصل وبدء الجديد)، وإعادة بناء (القاعدة الثقافية)، وإعادة تنظيم أفكار الاستجابة للتحديث»(٢). في ظل مشاركة الكونفوشيوسيين الجدد تكون الصين قد تجنبت التغيير الفوضوي والتبعية غير الذكية، وسلكت طريقًا إنمائيًا وتحديثيًا مرنًا، لم يكن فيه للتغريب ذلك الحضور المكثف. فالحفاظ علىٰ جزء كبير من الثقافة التقليدية لا يعد أمرًا هيِّنًا في ظل طغيان الثقافة الغربية العصرية؛ إلا إذا كانت الفكرة الدينية حاضرة في إعادة البناء للتقاليد والقيم وتراث الأسلاف، بحيث تكون مرحلة إعادة البناء مؤثرة في عملية التنمية والتحديث؛ حيث تجعل التنمية والتحديث في خدمة القيم والثقافة، أو علىٰ الأقل لا ينشغلان بصراع عقيم يكون ضد حصول التنمية العميقة.

إن مهمة الكونفوشية المحدَثة تنحو في اتجاه الربط بين النبالة وما تزخر به من قيم إنسانية، وبين المعاصرة وما تختزن من تمرد علىٰ القيم، محاولة بذلك لجم التمرد بآلية التعدد الذي هو من طبيعة المعاصرة، ومن ثمَّ تقليص عامل الشر إلىٰ مستويات أدنىٰ، وهي في الوقت نفسه ترنو إلىٰ نقد الكونفوشية القديمة التي تنماز بأحادية النظرة التي ترفض التعدد والتجدد معًا. إن «أبرز ما علم كونفوشيوس: فن الحياة في نبل، وهو تعليم شفوي وعملي. أراد منه الخروج بخلقية جديدة تعتمد علىٰ الصدق والجهد الشخصي. وبهذا، جنح إلىٰ الطقوسية التي صارت في ما بعد (عقيدة المتعلمين).

---

(1) Daniel A. Bell, *Chain's New Confucianism: Politics and Everyday Life In A Changing Society* (New Jersey: Princeton University Press, 2008), p. 3.

(٢) بن، الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي، ج ١، ص ٢٥٦.

وهو حاول إنقاذ التقاليد، في إحيائها. لكن مدرسته غالت في التقليدية المحافظة، مدافعة عن حصانات النبل ومُثله»[1].

عدت الكونفوشية الجديدة قيمة التناغم ضرورية بين المختلفين إيديولوجيًا؛ لأن التناغم يسهم في إعادة البناء بطريقة تحفظ للمجتمع وحدته وثقافته؛ حيث يعد «التهذيب الذاتي مركز اهتمام الكونفوشية الحديثة، فهو في نظرها أساس كل ممارسة في الحياة»[2]. كما رأت الكونفوشية الجديدة أن التزواج بين التراث والحداثة مسؤولية (س، ع، ن)، ولا مفر منها في ظل التحولات الثقافية والعلمية التي يشهدها العالم؛ لأن التناغم المسؤول اجتماعيًا يحقق فعل التوازن بين القديم والجديد، ويعزز من الثقة بالنفس لدىٰ الصينيين. وإذ لا تحافظ الصين علىٰ تقاليدها العريقة، فلا شك في أنها ستفقد احترام الحضارات الأخرىٰ، وستعجز عن الانخراط في العالم بالشكل الذي يعزز من فرادتها الحضارية.

لقد وقفت الكونفوشية الجديدة علىٰ أن الفكرة الدينية والتحديث الإنمائي يلتقيان ولا يتعارضان. يقول ماوز زونغ سان أحد أقطاب الكونفوشية الجديدة: «إن مذهب الكونفوشية يستطيع أن يتحمل مسؤوليته بصورة إيجابية في التحديث. ويوضح ذلك أننا نستطيع الحصول علىٰ هذه المسؤولية من الحياة الداخلية للمذهب الكونفوشيوسي علىٰ نحو إيجابي، ونستطيع تعزيزها وتحقيقها»[3].

انطلق أنصار الكونفوشية المجددة من أن توظيف القراءات الكونفوشية للأحداث والوقائع، يعد مطلبًا اجتماعيًا مسؤولًا عن تنمية الصين وتحديثها علىٰ أسس قيم المجتمع التاريخية والدينية، وليس علىٰ أسس الاقتصاد والتكنولوجيا فقط؛ فالتحديث الجزئي يمكنه أن يفضي إلىٰ التغريب الكلي. وعدوا أن المثقفين الصينين الذي يدعون إلىٰ التغيير الجذري في ماضي الصينيين غير مسؤولين، ودعوتهم هذه ليس في مصلحة تحديث الصين والحفاظ علىٰ خصوصيتها الحضارية.

---

(١) أوديل كالتنمارك، **الأدب الصيني**، ترجمة هنري زغيب، زدني علمًا؛ ٧٤، ط ١ (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨م)، ص ١٨.

(2) Cheu Hock Tong, *Confucianism in Chinese Culture* (Selangor, Malaysia: Pelandunk Publications, 2000), p. 78.

(٣) بن، الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي، ج١، ص ٢٥٢.

لقد واكب الكونفوشيوسيون الجدد مرحلة تحديث الصين بمسؤولية إعادة النظر في رؤية المجتمع للأشخاص والأشياء والأفكار، وعدوا أن الكونفوشية التقليدية لا تمتلك بمفردها الحل لمشاكل المجتمع الصيني، فهي مذهب يتأرجح بين الخطأ والصواب، فنزعوا منها القداسة وطهروها من الخرافات التي سكنتها، وجردوها من الأساطير التي أُلحِقت بها.

لقد ساعد الكونفوشيوسيون الجدد علىٰ تحرير المجتمع من الأساطير والخرافات التي يعتقد فيها، والتي كانت قبل التنمية والتحديث هي التي تصنع مصيره وتحدد له مستقبله من طريق الإيمان بأن حاضر الأحياء ومستقبلهم يخضع لماضي الأموات. فعبادة الأشخاص قد قضىٰ عليها الكونفوشيون الجدد في ظل التحول الإنمائي للصين؛ لأن الإنسان الإنمائي الجديد يحترم الأموات؛ ولكن لا يعبدهم بطريقة خرافية؛ إذ لا مجال للخرافة إذا أرادت الصين أن تحقق تنمية وتتفوق علىٰ غيرها تكنولوجيًا. فضلًا علىٰ أن كونفوشيوس لم يوصِ أتباعه وتلاميذه بأن يقدسوه إلىٰ درجة العبادة. إن من يخالف تعاليم الحكماء، سيظل يخالف التعاليم الأخرىٰ ولا يقبلها، ولو كانت تنطوي علىٰ حكمة.

أسهم الكونفوشيوسيون الجدد أيضًا في تحرير المجتمع من التمسك بالأشياء القديمة التي جعلت الإنسان الصيني يعجز عن إبداع أشياء أخرىٰ، وحررت أفكار هذا الإنسان بتحريضه علىٰ الإبداع خارج دائرة التعاليم الكونفوشية؛ إذ هو بهذا الإبداع يسهم في توسيع الدائرة الكونفوشية ويجعلها أكثر انتشارًا في العالم. كما حررت الكونفوشية المجددة الإنسان الصيني من عقدة العمل الجماعي، وفتحت أمامه المجال لتوسيع مداركه الفردية؛ ففي ذلك خدمة للمجتمع الصيني.

الفردية الصينية والمهارة الصينية أتيا أكلهما وزادا من رصيد المجتمع الصيني آسيويًا ودوليًا؛ بل أصبح العالم، من غير الصين، عاجزًا عن إدارة أزماته الاقتصادية والمالية. لهذا «يعد (الكونفوشيوسيون الجدد) ظاهرة ثقافية خاصة، وطرحوا بأسلوبهم الخاص في عملية استجابة الصينيين للتحديث في القرن العشرين المسألة الآتية: إنهم يواجهون معارضة (٤ مايو) الكاملة للتقاليد. ويتقدمون باقتراح تقييم

الثقافة الصينية التقليدية من جديد»[1]. ولتحديث الصين بالقيم الكونفوشية يرىٰ الكونفوشيوسيون الجدد أن التحديث يكون عبر التحرر من المخلفات التاريخية والبيئية الميتة، أو التي تجاوزها الزمن.

٤- موهبة الكونفوشيوسيين الجدد الدينية في تنمية الصين وتحديثها:

معروف عن الشيوعية أنها تذيب الثقافات التي تغزوها، أو علىٰ الأقل تجعلها غير فاعلة لفترة طويلة من الزمن؛ لأن الشيوعية تأسست علىٰ فكرة: «الدين أفيون الشعوب»، فاستجاب لها الذين يحملون مشروعًا ثقافيًا معاديًا للدين. ومع ذلك، فإن «الحكومة الصينية الشيوعية تتوجه نحو اعتماد الكونفوشية في مسائل تتعلق بمحاربة الفساد وضمان الشفافية الدولية والطريقة المثلىٰ التي تؤدَّىٰ بها الأشياء. ولعل أكبر تحدٍ يواجه الحكومة الصينية تجاه الكونفوشيوسيين الجدد أن الكونفوشية تركز علىٰ الكفاية والجدارة، ومن ثمَّ فإن الحكومة مطالبة في اختيار القادة السياسيين بأن يكونوا موهوبين. ومثل هذه المطالب الكونفوشية تطرح مسألة تكافؤ الفرص من أجل نهضة الصين»[2].

لقد كان الكونفوشيوسيون الجدد علىٰ درجة كبرىٰ من الفطنة والموهبة، وأدركوا أن الشيوعية التي تدعو إلىٰ الجماعة علىٰ حساب الفرد تتناقض تمامًا مع قوانين كونفوشيوس التي تعزز من دور الفرد داخل الجماعة. وكانت قراءة الكونفوشيوسيين الجدد للتاريخ قراءة عميقة؛ ففي الوقت الذي غزت فيه البوذية المجتمع الصيني القديم، فإن الكونفوشيوسيين رأو «فيها خطرًا مرعبًا بالنسبة إلىٰ الحضارة الصينية . . . ففكروا في خلق فلسفة قادرة، مثل البوذية علىٰ تفسير إواليات العالم، وإن استدعىٰ ذلك استلهام البوذية لمنافستها أكثر. كل هذه الحركة الفلسفية التي صاغها زهو جيسي (١١٣٠-١٢٠٠م) صياغة نهائية تعرف باسم الكونفوشية المجددة . . . وعلينا انتظار

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٨.

(2) Bell, *Chain's New Confucianism: Politics and Everyday Life In A Changing Society*, p. 13.

مجيء الزوارق المسلحة والمبشرين الغربيين لتهاجم الكونفوشية المحدثة بكل عنف، لكن دون أن تضمحل تمامًا من جذورها حتىٰ في ظل الماركسية علىٰ الطريقة الصينية»[١].

استمر الكونفوشيوسيون الجدد في ممارسة مسؤوليتهم الدينية تجاه مجتمعهم وتاريخهم وتراث أسلافهم، يدافعون عنه بطريقة عقلانية؛ وهذا لأنهم مثقفون ودارسون للتاريخ، ومنفتحون علىٰ الثقافات المؤثِّرة في العالم. وكانوا بموهبتهم التاريخية علىٰ دراية بمستقبل الماركسية في الصين؛ فإذا لم تصمد البوذية أمام الكونفوشية المحدثة، فأنَّىٰ للشيوعية التي تحارب الدين أن تصمد أمام الكونفوشية المحدثة؟ لقد تحمَّل الكونفوشيوسيون الجدد كامل المسؤولية الحضارية أمام الخطر الشيوعي الذي كان في طريقه إلىٰ تقويض الأساس الحضاري للصين، والذي يتمثل في الدين. فلو كان للشيوعية حضارة ما كان لها أن تتجرأ علىٰ استئصال الدين في المجتمعات التي تغزوها. ولهذا آمن الكونفوشيوسيون الجدد -بحسهم التاريخي ومسؤوليتهم الحضارية- أن مستقبل الصين في تاريخها، وليس في تاريخ الآخرين الذي يعدمون الحس التاريخي. ولعل الكونفوشيوسيين الجدد قد استفادوا من عبثية الآخرين تجاه غيرهم؛ ولهذا هم يشعرون بهذه المسؤولية الحضارية في ظل العولمة ومغريات الليبرالية اللامسؤولة. ولم يمنع هذا النقد من كون أن الكونفوشيوسيين الجدد أساتذة كبار في جامعات الصين، وهونغ كونغ، وتايوان، والولايات المتحدة الأمريكية. يرىٰ الكونفوشيوسيون الجدد «أن النظرية الكونفوشية تتناقض مع الديمقراطية علىٰ الطريقة الليبرالية الغربية، ويعتقدون أن الكونفوشية ملائمة للصين؛ إلا أن المقترحات المؤسسية تأخذ بعين الاعتبار الطروحات الليبرالية فيما يتعلق بالحرية الدينية، ومن ثمَّ هم يتطلعون لأن تكون الكونفوشية هي دين الدولة»[٢].

تشكل الموهبة أهم سلاح لدىٰ الكونفوشية المجددة؛ إذ تسطيع أن تشرعه في وجه

(١) جاك بامبانو، «من كونفوشيوس إلىٰ الكونفوشية المجدّدة»، ترجمة محمد ميلاد، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١٢٨ (٢٠٠٥م)، ص١١٢.

(2) Bell, *Chain's New Confucianism: Politics and Everyday Life In A Changing Society*, p. 13.

الغزاة المتحضِّرين. وكما نجحت هذه الموهبة في صياغة ثقافة كونفوشية جديدة في إيقاف المد البوذي في المجتمع الصيني والتبشير المسيحي الذي جلبه الاستعمار؛ فإن الظاهرة نفسها تكررت «في ظل الماركسية علىٰ الطريقة الصينية، كما لو أن الكونفوشية المحدثة جاءت لتسمم فكرًا أراد أن يقف معها علىٰ طرفي نقيض»(١).

لقد تفتقت موهبة الشباب الكونفوشيوسي الجديد، في ظل التبشير المسيحي في القرن التاسع عشر، والمد الشيوعي في القرن العشرين، والمد الليبرالي في بدايات القرن الحادي والعشرين. وتعمل هذه الموهبة علىٰ أن يكون منتصف القرن الحادي والعشرين للكونفوشية المجددة. وهي تنطلق في كتاباتها من أن الكونفوشية تحمل طابعًا كونيًا، وتبشر بالتعايش الإنساني؛ إذ «تعمل الكونفوشية الجديدة وفق التزام الصين بالمبادئ الحديثة للعدالة والسيادة وعدم التدخل في شؤون الآخرين»(٢). كما تحاول هذه الموهبة أن تستكشف، لماذا ما تزال اليابان تحافظ علىٰ التراث الكونفوشي، وتستفيد منه في بناء الإنسان الياباني؛ بل إن موهبة الكونفوشية المجددة تبحث في كل شيء يعظم من المذهب الكونفوشي، مثل علماء الفيزياء الغربيين الذي يمتدحون الحكمة الكونفوشية. ويحدث هذا الاستكشاف والإبداع كلما زاد تفسير العلم للظواهر الإنسانية والاجتماعية؛ فمع «تطور الصين ونموها الاقتصادي في السنوات الأخيرة نجد تزايدًا في الوعي القومي وإحساسًا بالهوية القومية؛ وحتىٰ إن هناك بعض الاعتزاز القومي وخصوصًا لدىٰ الجيل الجديد، وبسهولة يمكننا أن نرىٰ كثيرًا من مظاهر الروح القومية في السياسة والاقتصاد والثقافة ومجالات أخرىٰ من الحياة الاجتماعية في الصين؛ وحتىٰ في المؤسسات الدينية»(٣).

ولنا أن نتصوَّر موهبة الكونفوشية المجددة في عملية تنمية الصين وتحديثها، فهي تنطلق من أن الصين بلد شبه متخلف إنمائيًا، وهو الآن في طريقه إلىٰ التنمية السريعة،

---

(١) بامبانو، «من كونفوشيوس إلىٰ الكونفوشية المجدّدة»، ص١١٣.

(2) Amitav Acharya, *Asia Rising: Who is leading?* (London: World Scientific, 2008), p. 21.

(٣) غاو شينينغ، «الهوية القومية والأديان في الصين المعاصرة»، في: سمير عبد الحميد نوح، محرر، **التحديث والهوية القومية في شرق آسيا: العولمة وإحياء الدين**، برنامج المراكز المتميِّزة للقرن الحادي والعشرين- السجل العلمي لندوة سيسمور الدولية (CISMOR) (٥-٦ نوفمبر، ٢٠٠٥م، كيوتو- اليابان)، ص٦٣.

ولا شك في أن التنمية السريعة ستدفع ضريبة التغريب، وهذا طريق لا مفر منه؛ إلا أن تنمية الصين الحالية التي تتغنىٰ بها الليبرالية العالمية، إذا صمدت علىٰ جسر التغريب، فستستفيد من مكتساب التحديث علىٰ شكل تنمية مفتوحة تصنع بنفسها قرارها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي؛ ما يجعلها تتطلع إلىٰ آفاق إنمائية عالمية، حيث لا تجد أمامها إلا الكونفوشية بوصفها مشروعًا فلسفيًا إنسانيًا دينيًا لمواجهة التحديات الثقافية الليبرالية. أما إذا فشلت الصين في الصمود علىٰ جسر التغريب؛ فإن التغريب هو مصير التنمية التي ستتحول إلىٰ تنمية منغلقة علىٰ نفسها، ولا تجيد صناعة قرارها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، ومن ثمَّ تعود سيرتها الأولىٰ حيث التخلف؛ ولكن الكونفوشية المجددة تقف ضد التخلف بعناصر حازمة مثل: التضحية، وبذل الجهد، والتعليم، والمسؤولية، والبحث عن السعادة.

ثانيًا

التنمية المفتوحة

الفكرة الدينية ودولة المؤسسات والإنسان والأرض والوقت

تتميز التنمية المفتوحة في الصين بأنها حركة مكمِّلة للحركات الإنمائية العالمية؛ حيث أضفت قناعة لدىٰ العالم الإنمائي بالدور الإنمائي المستقبلي للصين، فآمن العالم بأن الانفتاح علىٰ الصين هو انفتاح علىٰ المستقبل، أو ما يشبه التخطيط للمستقبل الإنمائي العالمي من منظور صيني؛ لأن التنمية المفتوحة هي التي تفرض استراتيجيتها وتضع إنسانها في موضع المحارب التقليدي. إن «الشيء اللافت للنظر في الصين، خلال النصف الثاني من التسعينيات، وجود مئات الآلاف من منظمي المشروعات، الذين لديهم الكثير من قصص البطولة لروايتها»[1].

التنمية المفتوحة هي التي تربط فاعليتها بأصالة مجتمعها؛ فالأصالة لا تنطق بالفاعلية إنْ لم تفعَّل من قبل (س، ع، ن)؛ حيث تصبح هذه التنمية المفتوحة قادرة علىٰ إعادة بناء نفسها كلما واجهتها عوارض داخلية أو خارجية. فإذا كانت العوارض داخلية فستتعامل معها بأصالتها، أي بفكرتها الدينية. وإذا كانت العوارض خارجية فستتعامل معها بالفاعلية، وذلك ببذل الجهد من أجل التغيير وإعادة البناء.

إن الليبرالية التي نسجت الكونفوشية خيوطها المستقبلية بهدف التخفيف من الحضور الشيوعي الطاغي مؤسسيًا، قد أسهمت في حصول تعاون بين الإيديولوجيات من أجل الصين الأم، فسقطت الحواجز بين (س، ع، ن)، ولم تعد علاقة سلبية

---

(١) دانييل بورشتاين، وأرنيه دي كيزا، التنين الأكبر: الصين في القرن الحادي والعشرين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٧١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م)، ص٣١.

تقليدية تؤثر في إسهام العامة في التنمية والاستفادة من عوائدها، بل نلفي الليبرالية التي وحدت الأطياف الإيديولوجية في الصين من أجل تحقيق المزيد من الربح، تزيد أيضًا من فرص التكامل بين (س، ع، ن)؛ ما يجعل التاريخ الديكتاتوري للصين يتغير، ويسمح للإنسان الصيني باستكشاف ذاته لأول مرة في تاريخه، وبدا الانفتاح علىٰ قيادته وعلىٰ العالم أهم إنجازاته التاريخية؛ حيث كان قبل ذلك إنسانًا منغلقًا ومعتزلًا وخائفًا وتابعًا.

لقد أسهم التحديث الصيني في انتقال الصين من التنمية السريعة إلىٰ التنمية المفتوحة، لا سيما أن مركز الجذب يتحول «في الاقتصاد العالمي نحو الصين؛ لأن الصين اختارت اتباع استراتيجيات للتنمية تتسم بالسلام والشراكة، وأبدت استعدادها للمشاركة والتعاون مع جيرانها في الإقليم بما يعزز الاستقرار والتلاحم الإقليمي»[1].

إن المقصود بالتنمية المفتوحة هو التنمية القائدة التي ينفتح عليها الآخرون، وليس فقط التنمية التي تنفتح علىٰ غيرها. فالآخر الإنمائي لا ينفتح علىٰ الآخر المختلف؛ إلا إذا كان المختلف أصيلًا وفاعلًا في الوقت نفسه؛ حيث إن الصين قد أثبتت أنها أصيلة بتراثها الكونفوشي وفاعلة بموهبة الإنسان (س، عن ن). فالفضيلة الصينية يستفيد منها الصينيون والغرباء؛ أما الموهبة الصينية فيستفيد منها حتىٰ الذين لم تطأ أقدامهم الصين، وهنا تظهر علامات القيادة والعالمية. فلولا الفضيلة الكونفوشية ما اكتسب الصينيون الموهبة؛ لأن الصين حضارة فضيلة. وإذ لا تستمر الصين في طريق الفضيلة؛ فإن مستقبلها الإنمائي يكون غامضًا ورذيلًا ومتخلفًا.

أن تبدأ الحضارة بالفضيلة وتنجح، فلا بدَّ أن تستمر بما بدأت به؛ وإلا فإن الفشل يكون مصير من يخون مبادئه التي بدأ بها سيرته الأولىٰ. تلك هي السنن الكونية، من خالفها اختلفت عليه الطرق. ولهذا يكون الصينيون قد استوعبوا الدرس التاريخي، ولما حان وقت التغيير، اتخذوا من المبادئ الكونفوشية أداة أصيلة من أدوات التغيير الفاعلة، علىٰ الأقل لدىٰ الكونفوشيوسيين الجدد الذين استخدموا الذكاء التقني في

(1) Raymond Lim, Creating a Globally Connected Asian community: How the rise of China and India is paving the way for an integrated Asia. *Finance & Development*, 43 (2), 2006, p.28.

الربط بين القيم الكونفوشية والعلوم المعاصرة، فقد استفادوا من دروس هزائم الكونفوشية القديمة التي رفض أتباعها من التقليديين التأقلم مع المعطيات العلمية المعاصرة، فكانت سببًا في عدم حصول الفهم لديهم بحقيقة الأشياء وعلاقتها بالواقع؛ وكأن الكونفوشيوسيين الجدد يعيدون قراءة هيغل للتاريخ الكونفوشي التقليدي، يقول هيغل عن تعصب الصينيين للكونفوشية وتفضيلهم لها علىٰ سائر العلوم الأخرىٰ: «ولهذا كان الصينيون متخلفين جدًا في الرياضيات والفيزياء، وعلم الفلك، رغم شهرتهم السابقة في هذه العلوم. فقد عرفوا أشياء كثيرة في وقت لم يكن الأوروبيون فيه قد اكتشفوا هذه الأشياء، لكنهم لم يفهموا كيف يطبقون هذه المعرفة، فاكتشفوا مثلًا حجر المغناطيس وفن الطباعة. لكنهم لم يتقدموا خطوة واحدة في سبيل استغلال هذه المكتشفات»[1].

تستند الصين في تنميتها المفتوحة إلىٰ ثلاث ركائز: التعاليم الكونفوشية (الفكرة الدينية) علىٰ مستوىٰ العامة التي تخرج منها السلطة والنخبة، والمبادئ الشيوعية علىٰ مستوىٰ السياسة، والقيم الليبرالية علىٰ مستوىٰ الاقتصاد؛ ما يعني أن الفكرة الدينية ليست مركّبًا إنمائيًا وحضاريًا كما جاءت في معادلة بن نبي الحضارية، بل هي في المعادلة الصينية عنصر إنمائي وحضاري مركّب ومشارك مثله مثل باقي العناصر الأخرىٰ. ونظرًا إلىٰ أن عدد سكان الصين يفوق المليار نسمة؛ فإن الفكرة الدينية الكونفوشية هي الغالبة؛ حيث الخوف من اندثار التقاليد واحتضار التراث يرفعان من مستوىٰ الفكرة الدينية، ويقف المجتمع كله للدفاع عن تراث أسلافه. أما المبادئ الشيوعية فقد تؤمن بها شريحة بسيطة في المجتمع الصيني، ولكن يستفيد منها المسؤولون السياسيون، وهم أثرياء الصين؛ إذ لا يمكن مقارنتهم بعدد سكان الصين الذين يوظّفون الفكرة الدينية في التنمية. بينما القيم الليبرالية قد فرضتها طبيعة العولمة ومصالح الشركات المتعدية الجنسية، وهي تكاد تكون بعيدة نوعًا ما عن صناعة القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي في ظل الحكم الصارم للشيوعيين الصينيين.

---

(١) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقي، ص٩٣.

كما يرجع عدم تدخل الأجانب في حياة الصينيين إلىٰ عقدة اللغة الصينية، وصعوبة الحوار المباشر مع شعب الصين. أغلبية سكان الصين لا يعرفون اللغة الإنجليزية ولا يشرفهم التحدث بها. وهذه بالنسبة إليهم ميزة حسنة للحفاظ علىٰ التراث الكونفوشي بقيمه ولغته، وإن كانت النخبة الصينية تنوب عن شعب الصين في مسألة إتقان اللغة الإنجليزية والتعامل بها مع الغرباء بدافع الإفادة والتحديث وليس بهدف الإعادة والتغريب. إن الشركات الأجنبية المتواجدة في الصين هي لإطعام شعب الصين وتقوية مركزه الاقتصادي في آسيا، ولا علاقة لها بمناقشة الفكرة الدينية الكونفوشية أو تغييرها أو التشكيك فيها؛ لأنها فكرة مغلقة بلغتها ورموزها وأساطيرها. وبهذا تتوجه الصين لأن تكون أمة اقتصادية ليبرالية-كونفوشية بقيادة شيوعية، وفي هذا تشكيك في نظرية نهاية التاريخ التي تنطلق من فكرة أن الليبرالية اكتمل تاريخها عند الليبراليين الغربيين، وإعادة نظر، أيضًا، في معادلة بن نبي؛ حيث حضور الدين والدولة المباشر في المعادلة الصينية الإنمائية يعمق من الحضور الحضاري.

تفرض الصين نفسها علىٰ العالم بتنمية مفتوحة؛ ولكن تواجهه بفكرة دينية مغلقة كانت سببًا في تحديثها السريع. وإذا استمرت الصين في تفوقها الاقتصادي فقد تفكر في اتخاذ الفكرة الكونفوشية طريقًا إلىٰ تثقيف العالم بالمبادئ الإنسانية. يقول الكونفوشيون الجدد: «إن الثقافة الكونفوشية لا تتحمل مسؤولية الثقافة الصينية الحديثة فحسب، بل تتحمل مسؤولية الثقافة العالمية»[١].

لقد كانت الصين في القديم مركزًا للعالم، ولما فقدت هذا المركز العالمي ظلت فكرة المركزية تراود (س، ع، ن)، وهي الآن فكرة تنمو وتنضج، والعالم كله في انتظار عودة الابن الأسطوري الموهوب للمشاركة في إعادة بناء العالم اقتصاديًا وثقافيًا. إن كل الأمم التي نجحت اقتصاديًا فرضت فكرتها الدينية وإن اتخذت أشكالًا إيديولوجية مختلفة. وهل للصين غير الفكرة الدينية الكونفوشية تتَّخذها بديلًا ثقافيًا للحضارات المتراجعة اقتصاديًا؟ لا سيما أن «الحكومة الصينية باتت تشجع علىٰ فتح معاهد كونفوشية في الخارج»[٢].

---

(١) بن، الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي، ج ١، ص ٢٥٥.

(2) Bell, *Chain's New Confucianism: Politics and Everyday Life In A Changing Society*, p. 9.

إن الثقافة والقيم والتقاليد هي التي تغذي المسؤولية الحضارية، وترتفع بها إلىٰ مستوىٰ النمو الاقتصادي. فكلما كان الاقتصاد أقوىٰ كانت الثقافة الأصيلة أكثر صلابة؛ لأن لا شيء يمنع الاقتصاد من الذوبان في اقتصاد آخر أقوىٰ إلا الثقافة الأصيلة. فكل الأمم التي هي خارج التنمية التابعة والمشوهة والمختزَلة هي أمم تحملت مسؤوليتها الحضارية تجاه مجتمعها واقتصادها وتاريخها؛ ولهذا فإن «الصين تسير نحو التحديث بخطوات سريعة وناجحة، وهي الآن تستفيد من مكتسبات انضمامها إلىٰ منظمة التجارة العالمية»(1).

هناك إيمان في الصين بأن الاقتصاد يتعوْلَم، فهو أشياء متحركة تباع وتُشتَرىٰ؛ ولكن الفكرة الدينية لا تتعولم؛ لأنها فكرة بنت بيئتها غير قابلة للتطبيق في بيئة أخرىٰ؛ إلا إذا كان إنسانها ناجحًا اقتصاديًا. فكلما انتقل الإنسان الناجح إنمائيًا، فرض ثقافته وأسلوبه في الحياة علىٰ البيئة التي يقوم بتنميتها. إنها طريقة ذكية اهتدىٰ إليها الشباب الصيني، فهم الآن ينتشرون في العالم لتنمية جسدهم وجسد غيرهم، وهم في الوقت نفسه يفكرون في التبشير بفكرتهم الدينية، ليس كعقيدة، ولكن كرسالة وأسلوب في الحياة، وذلك عبر تعليم اللغة الصينية. إن تعليم اللغة الصينية بوصفها بنية الفكرة الكونفوشية بات جزءًا من التنمية الصينية المفتوحة، أملًا في أن تكون الثقافة الصينية التقليدية مفتوحة هي الأخرىٰ، وتسهم في تحديد اتجاه جديد للبشرية كما يعتقد الكونفوشيوسيون الجدد. وقد انطلقوا من فهم الآخر الليبرالي عبر تفاعل الإنسان مع الإنسان.

إن الإنسان كما يعتقد الكونفوشيوسيون ليس هو الإنسان الصيني الذي يعمل في حقل الجماعة، وإنما الإنسان أيضًا هو الآخر، فلم يلفوا بذلك صعوبة في الانفتاح علىٰ الغرب الذي ينتصر للعمل الفردي الناجح، و«الحقيقة أن الذات بالأسلوب الغربي تبدو في نظر الآسيوي الشرقي ضربًا من الخيال. ويقول في هذا الصدد الفيلسوف هو شيه: (الفلسفة الكونفوشية التي تتخذ الإنسان محورًا لها، لا يمكن أن

---

(1) June Grasso et al, *Modernization and Revolution in China: from the Opium Wars to World Power, 3nd ed*)New York: M. E.Sharpe, (2004, p.319.

يوجد الإنسان وحده، ويجب أن تكون جميع الأعمال في صورة تفاعل بين إنسان وإنسان»[1].

لقد عانىٰ الصينيون من الظلم الذي لحق بهم من الاستعمار الغربي والاستعمار الياباني، فضلًا عن استعمار الإيديولوجية الماركسية المغلقة لاقتصادهم وثقافتهم، فحاولوا كل مرة الدفاع عن أنفسهم ولكن الفشل دائمًا كان الثمرة المرة؛ إلا أنه في ظل الليبرالية المسيطرة عالميًا بالمال والسلاح لم يجد الصينيون بدًا من الانخراط في حقلها والاستفادة من ثمرتها، من غير الدخول معها في صدام. استفاد الصينيون من دروس الماضي وكأنهم يواجهون مخاوف هنتنجتون من الكونفوشية، وذلك بأساليب اقتصادية سلمية، والوقوف في وجه الظلم ببذل النفس للوصول إلىٰ مرتبة تسمح بإيقاف الظلم أو الخروج من دائرة ظلم الآخرين لهم، فعندما لا تكون الكونفوشية مظلومة ويكون اقتصاد بلدها مزدهرًا، فإنها تبدد مخاوف الغرب تجاهها، وتبتعد من أن تكون أداة للتعبير عن الظلم الذي يعد الغرب مسؤولًا عنه إلىٰ حد ما كما كان يعتقد هنتنجتون.

تشبه الصين إلىٰ حد ما أسطورة سيزيف -ولكن سيزيف الناجح- ذلك الرجل الذي يحمل صخرة فوق كتفيه يصعد بها إلىٰ قمة الجبل، وكلما وصل قمته سقطت الصخرة وعادت أدراجها إلىٰ الأسفل. لقد مر الإنسان (س، ن، ع) في الصين بهذا العمل الشاق في القرن العشرين، فعانىٰ قبل أن يضع الصخرة علىٰ قمة الجبل في القرن الحادي والعشرين، إنه يحارب أعداءه وينتقم منهم بأدواته الاقتصادية؛ حيث إن «الاقتصاد هو جزء من رؤية صينية أوسع لدورها في المنطقة والعالم. الاقتصاد جزء من الأسلحة السلمية، وهو أساسي من أجل الاعتراف والتقدير علىٰ المسرح الدولي. يقال لك (انظر إلىٰ التاريخ علىٰ مدىٰ الخمسمئة)، من دون اقتصاد قوي، لا قيمة لرأي أي أمة»[2].

لم يعد الصينيون ينتظرون الحلول من الآخرين فهم أمة مبدعة، ولهم إمكاناتهم

---

(١) نيسبت، جغرافية الفكر: كيف يفكِّر الغربيون والآسيويون علىٰ نحو مختلف.. ولماذا؟ ص ٦٣.

(٢) مارتن بولارد، «دبلوماسية الوضع الراهن: الصين مملكة وسطىٰ- مركز العالم»، ترجمة رلىٰ صالح أبو ناصر، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١٣٩، السنة ٢٥ (٢٠٠٦م)، ص ٥٤.

الخاصة في التعامل مع قضايا العالم برؤية صينية تستجيب أكثر للحفاظ علىٰ وحدة الصين، وتعكس قوة الموارد البشرية التي تربأ بنفسها أن تستورد الحلول الجاهزة والمنتقصة من السيادة. إن القيادة الصينية تتميز بالصرامة والحسم لما يتعلق الأمر بمستقبل الصين؛ فحول رد الفعل الصيني علىٰ الأزمة المالية الآسيوية «كانت الصين البلد الوحيد الذي حافظ علىٰ القيود المفروضة علىٰ سعر الصرف وقاوم ضغوطات صندوق النقد الدولي، وكانت البلد الوحيد الذي استبقىٰ علىٰ بعض الفرص للنمو»[١].

لقد انتشرت قيم الصين الإنمائية في العالم بفضل ما حققته من إنجازات أسهم فيها التراث الكونفوشي بوصفه فكرة دينية. وعليه، فإن التنمية الصينية تمتلك علامة الحضارة؛ لأنها ميزة من صنع الفكرة الدينية ودولة المؤسسات. وقد تحقق لها النجاح الحضاري باحترام الوقت الذي كان حاضرًا في الفكرة الدينية كماضٍ يتقدم الإنسان فهو أمامه وليس وراءه، ودولة مؤسسات يتقدم بها الإنسان فهي من تحفظ حقوقه، وأرض يقدم فيها الإنسان ما عليه من واجبات.

١- الفكرة الدينية:

ثقافة تقليدية بالنسبة إلىٰ الغرباء تلفي الاحترام والتقدير من الشركات المتعدية الجنسية؛ فهي نظام ثقافي مغلق بلغته ورموزه وأساطيره، لا سيما أن الكونفوشية المجددة تجتهد جهدها من أجل تعزيز دور الثقافة التقليدية في تحديث الصين بالشكل الذي يحافظ علىٰ وحدة المجتمع وقيمه، ويزيد من فرص التنمية والتطور في عصر متمرد علىٰ كل الأعراف والتقاليد؛ إذ تبحث «الكونفوشية الجديدة في عملية إحياء الكونفوشية التاريخية لتصبح النظام العقدي المناسب للصين. وهذا لا يعني تكرار مبادئ تجاوزها الزمن. بدلًا من ذلك كله تسعىٰ الكونفوشية الجديدة إلىٰ دمج التيارات الإيديولوجية الأخرىٰ التي كان لها دور في تشكيل الصين الحديثة، وهي في طريقها إلىٰ أداء هذا الدور داخل التوفيقية الجديدة»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(2) Robert Gamer, ed., *Understanding Contemporary China*, 2nd ed (London: Lynne Rienner Publishers, Inc, 2003), p. 366.

من وجهة أخرىٰ تسعىٰ الصين لتسويق ثقافتها التقليدية عبر العولمة؛ ما قد يدفع إلىٰ تعزيز هويتها الوطنية في التنمية التي لا تسير في التيار المعاكس للعولمة. فعندما تصبح الهوية الوطنية عنصرًا فاعلًا في التنمية، فإن العولمة تفسح لها الطريق لمواصلة مسيرتها، لا سيما أن الصين تمتلك مقومات الاعتماد علىٰ الذات والاستقلال بهويتها خارج دائرة العولمة؛ ولكن ما يضير الصين من الانخراط في العولمة وهي في الوقت نفسه تحافظ علىٰ هويتها الوطنية؟ أوَليس الصين شريكًا كبيرًا في إدارة العولمة الليبرالية بينما إدارتها المحلية شيوعية؟ فإذا نجحت الشيوعية اليوم فلماذا لا تنجح الكونفوشية غدًا؟ إذ باتت «الممارسة السياسية في الصين تستدعي القيم الكونفوشية؛ فهناك تقييم جارٍ لمسؤولي الحزب الشيوعي في المقاطعات الصينية علىٰ أساس القيم الكونفوشية»(١). تمتلك الصين المقدرة علىٰ التنفس خارج العولمة بمواردها البشرية، ولكن تشارك في إدارة العولمة من أجل أن تكون أمة اقتصادية وسياسية وعسكرية ذات نفوذ أكبر في منطقة آسيا والعالم أيضًا، فإذا «ما كانت الصين ترفض المشاركة في العولمة وتعزل نفسها بوصفها بلدًا جبارًا، قد تكون قادرة علىٰ الحفاظ علىٰ استقلالها والاعتماد علىٰ ذاتها، ولكن لن تجد نفسها في وضع مناسب لعملية التحديث التكنولوجي والاقتصادي. ومن هذا المنطلق تستطيع الصين أن تشارك في العولمة مع شعور واضح بهويتها الوطنية»(٢).

٢- دولة المؤسسات والأساسات:

لقد كانت القيادة الصينية التقليدية وراء الإنجازات. ويعد ماوتسي تونغ قائدًا ملهمًا للصينيين علىٰ الرغم من تدميره للاقتصاد الوطني عبر سياسة الثورة الثقافية. فقد صنع ماو من الصين دولة معتمدة علىٰ ذاتها، وتمتلك المقدرة علىٰ الاستقلال إنمائيًا. وهو ينظِّر للشيوعية الصينية لم يكن مأخوذًا بتعاليم الشيوعية السوفياتية، لقد كان يبني من أجل صين شيوعية غير تابعة، وهذا ما انعكس إيجابيًا علىٰ الصين الليبرالية التي

(1) Bell, *Chain's New Confucianism: Politics and Everyday Life In A Changing Society*, p. 9.

(2) Yu Cao Tian ,ed., *The Chinese Model of Modern Development* (London: Routledge, 2005), p. 304.

تحاول أن تشق طريقها الليبرالي الخاص. أيضًا هناك تفاهم بين الكونفوشيوسيين الجدد والشيوعيين على استخدام الليبرالية، فكما قبِل الشيوعيون بالليبرالية واكتفوا بالسياسة، فكذلك الكونفوشيوسيون الجدد قبلوا بالليبرالية واكتفوا بالثقافة؛ ولكن القاسم المشترك بينهما هو الاقتصاد وبناء صين قوية. الاختلاف بينهما ليس في الاقتصاد الليبرالي، ولكن في أمور تعزز من تحديث الاقتصاد في الاتجاه الذي يخدم الأمة الصينية ويعزز قيمها التاريخية، هذا بعد ما تبيَّن لهما أن الليبرالية في شكلها الاقتصادي تسهم أكثر في عالمية النخبة الصينية الشيوعية والكونفوشية. لقد كان هناك توجه نخبوي صيني في أن تصبح الصين على مستوى الحزب والقيادة ليبراليةً عندما يتأكد لها الأمر أنها أصبحت قوة اقتصادية عظمى. فكلما تطور البلد اقتصاديًا زادت فيه فرص الديمقراطية، لا سيما أن التطور الاقتصادي يسفر عن الديمقراطية؛ فالصين تستخدم السلاح الشيوعي النقيض مما لا يسمح لها بالذوبان في الليبرالية الأمريكية على الأقل على مستوى القيادة. وإذا تحققت نبوءة فوكوياما حول الدول الأكثر تطورًا في توجهها مع الوقت نحو الديمقراطية، فسيكون موعد الصين مع ليبرالية صينية بتطلع كونفوشي. من حيث المبادئ الأساسية والكونية فلا فرق بين الكونفوشية التي تنتصر للجماعة، وبين الليبرالية التي تنتصر للفرد. في ظل العولمة يكون التحالف الفردي والجماعي واردًا من أجل تحقيق مكاسب خاصة يستفيد منها العامة. إن النخبة الكونفوشية المجددة تعمل بتناسق مع القيادة الشيوعية، في احترام الآخرين.

لقد استمرت القيادة الصينية في الطريق الشيوعي الذي رسمه لها ماو بهدف تحقيق الاستقرار السياسي الذي يجلب التطور الاقتصادي. وترجع هذه التبعية للأسلاف إلى التقاليد الكونفوشية، فهي تورث الآخرين التبعية لمن سبقوهم، وكأن القيادة الشيوعية ما تزال تنهل من معين الكونفوشية بطريقتها الخاصة؛ حيث عبادة الأبطال الأسلاف واضحة في مسيرة القيادة الشيوعية التاريخية التي فيها شيء ثمين من الكونفوشية. كما حافظ دانغ شياوبينغ (Deng Xiaoping)، خليفة ماو، على الإرث الشيوعي سياسيًا؛ ولكن اختطَّ طريقًا نحو الليبرالية اقتصاديًا في أول زيارة له إلى سنغافورة عام ١٩٧٨م، بهدف استلهام النموذج الليبرالي الآسيوي؛ فالليبرالية الصينية بدأت بمزيج من القيم الآسيوية والنجاحات الليبرالية، فتاقت القيم الآسيوية إلى معانقة النجاح العالمي

السريع الذي يؤسس للمستقبل وليس الذي يبقيها حبيسة الماضي. وفعلًا قد اقتطف هو جنتاو (Hu Jintao) ثمرة المستقبل الإنمائي في بدايات القرن الحادي والعشرين.

تشتهر القيادة الشيوعية في الصين باسم «الأجيال»، وقد شهدت مسيرتها الإنمائية التاريخية خمسة أجيال، هي علىٰ النحو الآتي:

الجيل الأول: يمثله ماوتسي تونغ، وليو بياو (Liu Biao) وزهو إنلاي (Zhou Enlai)، وهو الجيل الذي حاول التنظير للشيوعية علىٰ الطريقة الصينية عبر الثورة الثقافية، وقد تميز هذا الجيل بأن جعل الصين تنفض عنها غبار التخلف وتسمِع صوتها الإنمائي للعالم.

الجيل الثاني: مثله دانغ شياوبينغ، الذي بدأ عهده السياسي بزيارة سنغافورة المتقدمة بهدف التعلم من النجاح الليبرالي في بلد ما زالت فيه الدولة تدير المشروعات الإنمائية، وقد ساعدته الدروس المستفادة من سنغافورة علىٰ إدخال الإصلاحات الاقتصادية والقضاء علىٰ مخلفات الثورة الثقافية السيئة، كما ساعده ذلك علىٰ حصول الاستقرار السياسي الذي مهد طريقًا يبسًا إلىٰ التنمية المستديمة.

الجيل الثالث: تقدمه جيانغ زمين (Jiang Zemin) إلىٰ جانب رئيس وزرائه زهو رونجي (Zhu Ronji). وقد دفع هذا الجيل بتحول الصين العميق نحو اقتصاد السوق، وكان مسؤولًا عن الجوانب التقنية للانضمام الناجح إلىٰ منظمة التجارة العالمية.

الجيل الرابع: قاده هو جنتاو ورئيس وزرائه ون جياباو (Wen Jiabo)، وكان هذا الجيل قد تبنىٰ القضايا الشعبية، مثل: الحد من الفقر، ومحاربة الفساد السياسي، وحماية البيئة، وتقليل التفاوت في الثروة. كما نما في عهده قطاع الأعمال، وزادت وتيرة الانفتاح؛ فهذا «الجيل التالي الذي أتىٰ للسلطة في الصين بنىٰ استراتيجية مؤسسة علىٰ لاءات الرئيس هو جنتاو الأربعة (لا للهيمنة، لا لاستعمال القوة، لا للتكتلات، لا لسباق التسلح). ونعم لـ (بناء ثقة، وتقليص الصعوبات، وتنمية التعاون، وتحاشي المواجهات)»[1].

الجيل الخامس: في الدورة ١٧ للحزب الشيوعي الصيني في أكتوبر ٢٠٠٧م،

---

(١) بولارد، «دبلوماسية الوضع الراهن: الصين مملكة وسطىٰ- مركز العالم»، ص ٥٥.

استطلع القادة أمام ون جياباو العديد من الأسماء التي يمكنها أن تضطلع بمهمة الجيل الخامس، وقد تم الإجماع علىٰ أن يتم إعداد لي كتشيانغ (Li Kegiang) ليكون خلفًا لون جياباو. وهذا «الجيل الخامس من القادة يختلف تمامًا عن الأجيال السابقة من حيث التكوين، والخبرة، والتعليم، والتنشئة السياسية، والخلفية الإدارية، والنظرة الكونية»[1].

تعد هذه القيادة تقليدية تسير علىٰ هدىٰ التعاليم الكونفوشية المتمثلة في: تطهير الذات (محاربة الفساد)؛ المبدأ الوسط (الليبرالية التي في ظلها تحسن مستوىٰ معيشة الأكثرية من الصينيين لا سيما أن الإنسان الصيني يتفانىٰ في العمل وبذل الجهد)؛ المثل الأعلىٰ (الاستمرار علىٰ خطىٰ ماوتسي تونغ علىٰ مستوىٰ الحزب الشيوعي)؛ تغليب الواجب علىٰ النجاح (أولوية الواجب الليبرالي تجاه اقتصاد السوق الذي يستفيد منه المجتمع علىٰ النجاح الشيوعي الذي إذا تحقق لا تستفيد منه إلا القيادة).

لا شك في أن كل تنمية مفتوحة لها سلبياتها، وإن تحديث الصين لا يشذ عن القاعدة؛ فهي تنمية محدثة تعتمد علىٰ الشركات المتعدية الجنسية، ولكن لا ضير في ذلك؛ لأن الحكومة الصينية تمتلك قرارها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وهي كغيرها من الدول المحدثة تواجه تحديات؛ نظرًا إلىٰ شساعة مساحتها وكثرة شعبها. ومن أهم هذه التحديات: مشاكل البطالة، والضمان الاجتماعي، وعدم التوازن بين الاستثمار والاستهلاك، واتساع الفجوة في الدخول، والتلوث، وما إلىٰ ذلك.

٣- الإنسان:

إن تاريخ الصين التربوي زاخر بالجهود الجماعية التي صممت تكنولوجيا عبر التركيب بين التربية والتنمية، وبين التحصيل المعرفي والجهد الإبداعي؛ لهذا فإن تاريخ التربية في الصين لا يخرج عن إطار خدمة الدولة والسوق. ومن هنا تتأتّىٰ

---

(1) John Hoffmann and Mechael Enright J, eds, *China into the Future: Making Sense of the World's Most Dynamic Economy* (Singapore: John Wiely & Sons (Asia) Pte. Ltd, 2008), p. 216.

الطبيعة المركَّبة للتربية الصينية التي استجابت لمتطلبات التحديث. إن التربية الصينية لم تكن تقليدًا كاملًا للآخر الغريب؛ بل هي أيضًا استمرار علىٰ طريقة الآباء والأسلاف؛ أما التعليم وبحكم التحديث فقد قام علىٰ الانفتاح علىٰ الآخرين وفق معايير تربوية صارمة، تحافظ علىٰ تراث الأسلاف وخصوصية الأمة الصينية. وقد اهتمت الصين في تحديثها الاقتصادي بالآتي(١):

أولًا: تناسق خطة المؤسسة التعليمية مع العناصر المهمة في الخطة الاقتصادية الوطنية.

ثانيًا: تعزيز التعليم المتوازن.

ثالثًا: تدريب العاملين علىٰ احتياج الإنتاج الجديدة ومراعاة التغييرات الحاصلة في مجال العلم والتكنولوجيا.

رابعًا: العمل علىٰ أن تعكس المناهج الدراسية نتائج الأبحاث العلمية الحديثة، وهذا ما تتطلب من الصين تتبع الخطوات الآتية:

- تعزيز تعليم العلوم في المدارس الابتدائية والثانوية.
- تعزيز تدريس اللغات الأجنبية.
- تعزيز التعليم التقني.
- تعزيز التعليم العام في مؤسسات التعليم العالي.
- تدريب الطلبة علىٰ التعلم الذاتي.

تنفق الصين علىٰ التعليم أكثر من أي وقت مضىٰ لا سيما في ظل التطور الاقتصادي الذي تشهده، وقد بلغ الإنقاق علىٰ التعليم ٤% عام ٢٠١٠م، لقد مهدت الصين للتنمية المفتوحة بالتركيز علىٰ نوعية التعليم؛ إذ «حسَّن البلد وبشكل كبير من مؤسساته التعليمية الراقية، وهو ينمِّي الآن مخزونه من المهارات التقنية. وقد خرَّجت الصين مليون تقني ومهندس في عام ٢٠٠١م، وقفز الرقم إلىٰ مليونين عام ٢٠٠٣م، وسيستمر

(1) GU Mingyuan, *Education in China and Abroad: Perspectives from a Lifetime in Comparative Education* (Hong Kong: The University of Hong Kong-Comparative Education Research Centre, 2001), pp. 48-51.

في الزيادة»[١]. هذا، وقد حصلت جامعة بكين علىٰ المرتبة ١٥ عالميًا في التصنيف الأكاديمي لجامعات العالم لسنة ٢٠٠٧م. أيضًا، «تخرِّج الصين ثمانية أضعاف ما تخرِّجه الولايات المتحدة من المهندسين. وقد استغل المعلمون الأمريكيون الرقم لإثبات أن الولايات المتحدة تخسر سباق تقدمها في حقل جديد»[٢]. من جانب آخر، تفوق الشباب الصينيون في البحوث العلمية المتعلِّقة بمشاريع التكنولوجيا المتطورة، وقد استخدم هؤلاء الشباب تقنيات متقدمة أدرت علىٰ الاقتصاد الصيني أرباحًا طائلة. وقد كانت عودة الشباب الصيني المهاجر لتستفيد منه الجامعات الصينية بمثابة الدعامة لهذه المشاريع التكنولوجية المتطورة التي تزيد من رصيد المسؤولية العلمية والإنمائية.

تعتمد الصين في تنميتها المفتوحة علىٰ الشباب الصينيين المسؤولين. لقد دفعت هذه المسؤولية بالصينيين المهرة في الخارج إلىٰ العودة إلىٰ بلادهم، وخدمتها بأسعار زهيدة. لقد تأكد الصينيون أن التكنولوجيا هي العنصر الأساسي للاستقلال؛ فقاموا بالتركيز علىٰ نقل التكنولوجيا بكل السبل الممكنة، سواء بالاستثمار أم باستعادة المهارات الصينية التي تدربت وعملت في الخارج. لقد استنفرت الصين جهودها من خلال هذين الأمرين لتعميق سياسة التطوير، وإطلاق أبحاث مستقلة بقدرات تكنولوجية عالية[٣]. لا سيما أن الشباب الصينيين صاروا يمتلكون مهارات عالية وميزة تنافسية عالمية اكتسبوها من تأهيلهم في هونغ كونغ وتايوان، ومن ثَمَّ بات الشباب الصينيون يشعرون بالمسؤولية الاجتماعية أكثر من ذي قبل. فقد استطاعوا في ظل المد الماركسي والانفتاح الليبرالي، أن يحافظوا علىٰ التراث الكونفوشي بالفضيلة والموهبة معًا. وامتلكوا المقدرة علىٰ تحديث الصين بإدخال التجديد في الكونفوشية نفسها، ومن ثَمَّ جنبوها خطر التهميش في المؤسسات الإنمائية. التنمية المفتوحة هي

---

(١) كينيث ليبرثال، وجفري ليبرثال، «التحول الكبير»، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١٢٨ (٢٠٠٥م)، ص ١٧.

(٢) شيلا ملفن، «ثورة الصين الجامعية»، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١٤٦ (٢٠٠٨م)، ص ٤٧.

(3) Older Shenkar, *The Chinese Century: The Rising Economy and Its Impact on the Global Economy, The Balance of Power, and Your Job* (Pennsylvania: Wharton School Publishing, 2005), p. 32.

حصيلة المسؤولية الاجتماعية لجيل صيني جديد، يتخذ من الكونفوشية والقومية هاجسًا للانتشار الإنمائي في العالم واستعادة مجد الإمبراطورية الصينية، «تحدوهم الأسطورة المعبرة عن طاقة الإنسان عندما تحرِّكه إرادة حضارية، فتذكروا أو ذكروا أن جدهم (يوكنج) حوَّل الجبال»[1].

٤- الأرض:

علاوة علىٰ ذلك، فإن الصين تحرص علىٰ ربط هويتها الوطنية بالمشاريع الاقتصادية؛ حيث إن «الشركات الصينية التي تحاول بناء علامتها التجارية الخاصة بها، تصطدم بسلسلة من الحواجز، وتكون هذه الحواجز أخف كلما كانت علامات هذه الشركات تتوافق مع الهوية الوطنية»[2]. هناك أطوار ذكية في توسيع عمل الشركة للدخول إلىٰ الصين؛ ففي **الطور الأول** من دخول الشركة إلىٰ الصين يكون الهدف الأساسي لها هو العمل علىٰ التواجد داخل البيئة الصينية والتكيف معها، والاحتكاك بتراثها ومعارفها ولغتها. وبعد ذلك يتم تصميم العلامة التجارية، وهي مهمة للغاية لدىٰ مجتمع يؤمن بالأساطير، ويتفاءل بأرقام معيَّنة ويتشاءم من حيوانات مميزة؛ أما في **الطور الثاني**، فتنشغل الشركات بالتفكير في اكتساب المهارات الإدارية، ودراسة السوق، والبحث عن التوسع الجغرافي؛ إذ الكثير من الشركات تعجز عن تجاوز الطور الثاني؛ ولهذا فإن استيعاب الشركات لمتطلبات الطور الثاني سيساعدها علىٰ النجاح في دخول السوق الصينية المعقدة؛ بينما في **الطور الثالث** يكون بإمكان الشركة ولوج العالمية والبحث عن أسواق خارجية. وقبل وصول الشركات إلىٰ الطور الثالث تكون قد أسهمت في تنمية الصين؛ نظرًا إلىٰ أن معظم الشركات الغربية متعددة الجنسيات تجد نفسها الآن في مرحلة الانتقال إلىٰ الطور الثاني؛ أي تطوير البلد.

تعد الصين أسرع الأسواق نموًا في العالم، فقد ظل اقتصادها ينمو بنسبة ٩٪ لمدة ثلاثة عقود. وهذا النمو طبعًا ليس وليد عقد من الزمن، بل يرجع إلىٰ بدايات القرن

---

(١) بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص ٧١.

(2) James Kynge, *China Shakes the World: the Rise of a Hungry Nation* (London: Phoenix, 2006), p. 161.

العشرين؛ فقد أنشئ قطاع صناعي حديث عام ١٩٣٠م، وكان ينمو بمعدلات مرتفعة وفق المعايير الدولية. لقد مرت التنمية الاقتصادية في الصين بخمس مراحل رئيسة، هي[1]:

- **المرحلة الأولىٰ (١٩٤٩-١٩٥٢م)**: بذلت فيها الحكومة المركزية جهودًا للسيطرة علىٰ التضخم الشديد، وإعادة تنشيط الإنتاج الذي عانىٰ من الحرب الداخلية، وزادت فرص العمل. وبحلول عام ١٩٥٢م انتعش الاقتصاد وارتفعت كمية المنتجات الصناعة والزراعية؛ فتم احتواء التضخم وتحسَّن مستوىٰ المعيشة.

- **المرحلة الثانية**: تمت فيها الإصلاحات الاشتراكية التي ركزت علىٰ الصناعة والتجارة في أول خطة خمسية للاقتصاد الوطني (١٩٥٣-١٩٥٨م)؛ إذ تم تشييد ١٥٠ مشروعًا اقتصاديًا أسهمت في إنشاء صناعة حديثة عززت من قدرة الصناعة التقليدية، ودفعت بالاقتصاد الوطني نحو الاستقرار، وبلغ معدل النمو السنوي لاستهلاك الأسر الحضرية والريفية ٤,٢٪.

- **المرحلة الثالثة**: هي مرحلة تزامنت مع القفزة الكبرىٰ للأمام (١٩٥٨-١٩٦٥م)، وقد غابت فيها النظرة الاقتصادية العقلانية، وكانت سببًا في تدمير التنمية الاقتصادية وتشويه الهيكل الصناعي. وقد تميزت هذه الفترة بالتنمية غير المتوازنة التي ركزت علىٰ الصناعة الثقيلة، والتي توسعت ٢,٣ مرة بين عامي ١٩٥٨ و١٩٦٠م. وبالمقارنة مع فترة (١٩٥٨-١٩٦٠م) انخفض معدل رأس المال السنوي بنسبة ٥٠٪ في الفترة (١٩٦١-١٩٦٥م)، وارتفع مستوىٰ معيشة الأسر الحضرية والريفية إلىٰ ٢٥,٧٪ بين ١٩٦٠-١٩٧٠م.

- **المرحلة الرابعة**: هي مرحلة الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦) التي أدت إلىٰ تدهور الاقتصاد الوطني، وتسببت في اضطرابات سياسية واجتماعية، ومشاكل اقتصادية، وشوهت الهيكل الصناعي. وبحلول عام ١٩٧٨م، كان ٢٥٠ مليون صيني يعيشون في فقر مطلق.

---

(1) Cia Fang et al, *The Chinese Economy: Reform and Development* (Singapore: McGraw-hill Companies, 2009), pp. 7-11.

- **المرحلة الخامسة (١٩٧٨م-الآن)**: مع بداية الجلسة التاريخية للحزب الشيوعي الصيني في دورته ١١، تم التوصية العملية علىٰ مزيد من الإصلاح الاقتصادي والإسراع في عملية الانفتاح. وقد حفَّز الإصلاح والانفتاح حماسة العمال إلىٰ مزيد من الإنتاج الذي جاء بطريقة دراماتيكية؛ إذ تم تعديل الهيكل الصناعي حتىٰ يكون أكثر توازنًا، وتم توسيع نطاق التجارة الدولية، واجتذاب الاستثمار الأجنبي المباشر. وجراء الانتقال الصيني من الاقتصاد المخطط مركزيًا إلىٰ اقتصاد السوق، دخلت الصين مرحلة جديدة في الاقتصاد تمامًا.

بعد هذه المسيرة المتعرجة في حياة الاقتصاد الصيني، اهتدت الصين إلىٰ معالم واضحة في التنمية الاقتصادية، جلبت إليها استثمارًا أجنبيًا بلغ ٥٠٠ مليار دولار أمريكي، ويأتي في المرتبة الخامسة عالميًا نتيجة وجود حوافز مغرية لمن يسهمون في نقل التكنولوجيا، فضلًا عن تكثيف تعلم الشباب الصيني من الآخرين وتوسيع دائرة الاستثمار المحلي الذي يشارك الاستثمار الأجنبي في عملية التصميم والتمويل والتصدير؛ ما يذلل صعوبات التواصل اللغوي ويعمق من زيادة التفاهم وتحقيق الأرباح. وكل ذلك ساعد علىٰ تعزيز قطاع التصدير، والتركيز علىٰ التكنولوجيا العالية. كما ارتفع رصيد احتياطات الصين من النقد الأجنبي منذ ٢٠٠١م، أدىٰ بها إلىٰ أن تمتلك ثاني أكبر رصيد من الاحتياطات الدولية في العالم بعد اليابان، أيضًا ظل النمو مرتفعًا في الفترة (٢٠٠١-٢٠٠٥م)، الذي تزامن مع زيادة وتيرة الاستثمار الأجنبي، وزيادة إسهام صافي الصادرات نظرًا إلىٰ قدرة الصين التنافسية وكلفة دخول الأسواق والخروج منها والقرب الجغرافي من الأسواق، وزادت تدفقات رأس المال الاحتياطي نتيجة تعزيز الفائض التجاري الضخم، وخفت حدة التضخم عام ٢٠٠٤م، ويرجع ذلك إلىٰ الارتفاع في المواد الغذائية. كما بلغت المدخرات الفردية ٤٠٪ من الناتج القومي، وهي بذلك تسهم في تعزيز المشاريع الحكومية؛ بينما بلغ الناتج المحلي الإجمالي ٩,٨٧٢ تريليونات دولار أمريكي عام ٢٠١٠م، مختطفًا المرتبة الثالثة عالميًا، وبمعدل نمو ١٠,٣٪. بينما ينمو دخل الفرد الصيني بمعدل مرتفع؛

حيث نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي سيرتفع أربعة أضعاف بحلول عام ٢٠٢٢م، وسينمو ثمانية أضعاف بحلول عام ٢٠٣٠م[1].

الانتشار الصيني في إفريقيا جنوب الصحراء، حيث تصاعدت صادرات إفريقيا للصين؛ واستقبلت الصين وحدها ٤٠% من صادرات إفريقيا لآسيا، كما ارتفعت واردات إفريقيا من الصين ارتفاعًا كبيرًا لتصبح الصين أكبر مورد مستقل للبضائع لإفريقيا، وذلك بنسبة ٣٦% من واردات إفريقيا من آسيا سنة ٢٠٠٤م[2]. لم تركِّز الصين علىٰ التعامل التجاري مع إفريقيا وحسب، بل إنها تنتهج تقديم قروض مالية لإفريقيا. إن «مساعدات الصين المالية لإفريقيا كبيرة؛ ففي عام ٢٠٠٦م، قدِّر إجمالي القروض وحدود التسهيلات الائتمانية القائمة بنحو ١٩ مليار دولار. والدول المستفيدة من أكبر التدفقات، هي: أنجولا، وغينيا الاستوائية، والجابون، وجمهورية الكونغو، ونيجيريا ... وتزهو الصين بأنها لا تربط معونتها بشروط سياسية، فيما عدا تأييد سياسة (صين واحدة)»[3].

٥- الوقت:

لقد حققت الصين إنجازًا تاريخيًا وحضاريًا في ثلاثة عقود (١٩٧٩-٢٠٠٠) غير قابل للتراجع، ابتداءً من انفتاحها علىٰ العالم الحر وإلىٰ غاية بداية القرن الجديد الذي وضعت فيه قدمًا إنمائية وإنسانية ثابتة. إن «سر النجاح يكمن في التوقيت الصحيح ... كانت معجزة الصين الاقتصادية تدين كثيرًا لتوقيتها الجيد»[4]؛ لأن الصين كانت تتطور من غير انفتاح غير مدروس، وعلىٰ الرغم من أن الصين في الثمانينيات من

---

(1) Michael Backman, Asia Future Shock: Business Crisis and Opportunity in the Coming years (New York: Palgrave Macmillan, 2008), p. 6.

(2) Ulrich Jacoby," Getting Together: The new partnership between China and Africa for aid and trade," Finance & Development, International Monetary Fund (Washington) 44 (2), 2007, pp. 34-35

(٣) كينيث، وجفري، «التحول الكبير»، ص ٢٥-٢٦.

(٤) مارك ليونارد، فيمَ تفكر الصين؟، نقلته إلىٰ العربية هبة عكام، ط ١ (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٨م)، ص ٣٩-٤٠.

القرن الماضي قد حققت نقلة نوعية في اقتصادها لأنها كانت غير منفتحة، يقول محاضير: «لم تكن الصين قد أصبحت دولة منفتحة حين زرتها عام ١٩٨٥»[1]. إذ لا يوجد دولة لا تعرف مشكلتها وأزمتها؛ ولكن المشكلة متىٰ تحل مشكلتها؟

(1) Mahathir Mohamad, A Doctor in the House: the Memoirs of Tun Dr Mahathir Mohamad (Selangor, Malaysia: MPH Publishing, 2011), p 484.

ثالثًا

أين معادلة بن نبي في عناصرها الثلاثة من التنمية الصينية المفتوحة بعناصرها الخمسة؟

إن مستقبل الصين رهين بتوظيف عناصر المعادلة الحضارية توظيفًا إنمائيًا ناجحًا: الفكرة الدينية والدولة والإنسان والأرض والوقت. إن هذا التوظيف المركَّب أدىٰ بالصينيين إلىٰ التعامل مع الليبرالية بوصفها أداة إنمائية فاعلة متحكَّمًا فيها مؤسسيًا، بحيث تساعد علىٰ صياغة خطاب إنمائي يمتلك آليات الإقناع بأن الصين قادرة علىٰ التعايش مع الإيديولوجيات كافة من غير الذوبان فيها أو تطبيقها تطبيقيًا بيئيًا سيئًا، وأن لها قابلية مرنة للتغيير الذي يدفع بالعولمة إلىٰ تحسين حياة البشر، سواء داخل الصين أو خارجها؛ فأهم ما في الفكرة الدينية الصينية هو التعلم من الآخرين الناجحين، وبذل الجهد لاعتلاء منصة النجاح، ثم البحث الحثيث عن السبل التي تجعل قيادة المنصة ممكنة وغير مستحيلة؛ فأسبقيتها في المعادلة الحضارية الصينية، وليس الإبقاء عليها مجرد عنصر هامشي مركِّب كما وقف علىٰ ذلك بن نبي في معادلته، حيث جعل الإنسان ينطلق منها في صياغة نماذجه الإنمائية، تسنده في ذلك دولة لا ترضىٰ بتكرار نماذج الآخرين الناجحين بطرق غير مؤسسية. وعليه، فمن غير توظيف الفكرة الدينية في التنمية مؤسسيًا، ما كان لنا أن نرىٰ الصين الإنمائية المعاصرة.

إن الفكرة الدينية بوصفها عنصرًا حضاريًا ثابتًا يتقدم العناصر الحضارية الأخرىٰ ويشاركها، في مكنتها أن تجعل البديل الإنمائي الصيني العالمي جاهزًا لاحتلال موقعه الجديد في حالة مغادرة نماذج إنمائية كانت غالبة وأصيبت بالمغلوبية. أما أن تكون الفكرة الدينية مجرَّد مركِّب ومنسِّق وليس عنصرًا مركَّبًا مشاركًا، كما في معادلة بن نبي، فإنها تكون بعيدة عن طرح البديل الإنمائي العالمي الذي هو صناعة فكرة

دينية، كما كان النموذج الإنمائي الغربي صناعة فكرة إيديولوجية مباشرة ومتقدمة العناصر الحضارية الأخرىٰ، وليس منسِّقة وحسب.

تعيش الصين في الماضي بالفكرة الدينية الكونفوشية، وتستمر في الحاضر بالمبادئ الشيوعية، وتؤسس للمستقبل بطموحات ليبرالية عالية المستوىٰ. ومما لا شك فيه أن الصين ستنجح إنمائيًا مثلما نجحت اليابان التي لم تدرج المبادئ الشيوعية في حساباتها الإنمائية؛ ولكن لن تكون الصين مثل اليابان قوة بشرية ماهرة محلية الصنع؛ إلا إذا تخلت عن المبادئ الشيوعية التي غالبًا ما تقف أمام تحرير طاقات الإنسان، فهي أقرب إلىٰ إعاقته من الابتكار، فلم تكن الشيوعية يومًا ما مبتكرة ابتكارًا مستديمًا؛ نظرًا إلىٰ أن الصينيين موهبة تقتلها الإيديولوجيات المغلقة؛ فالصينيون السنغافوريون والماليزيون والإندونيسيون أسهموا بقوة في تنمية بلدانهم؛ لأنهم اشتغلوا في الميدان الديمقراطي المفتوح الذي يطلق طاقات الإنسان ويعززها ويستثيرها ويمنحها حقوقها؛ ولكن عجزوا عن العطاء الإنمائي في فترة الحكم الشيوعي المغلق في صين ماوتسي تونغ.

تكون الشيوعية فاعلة عندما تصبح الليبرالية عاطلة؛ ولهذا جاءت شيوعية ماوتسي تونغ فاعلة في عصرها؛ لأن الليبرالية قد تعطلت تمامًا في المجتمع الصيني وقتذاك، وهربت إلىٰ تايوان فنجحت إلىٰ حد ما؛ ولكن بعد ماو أصبحت الليبرالية فاعلة، وانزوت الشيوعية في الحقل السياسي. وكلما زادت فاعلية الليبرالية وأتت أكلها وغيرت مسار الصين، ضاقت مساحة الحقل السياسي الشيوعي وقلت ثماره واستبدِل به حقل آخر يقف علىٰ ليبرالية يؤمن بها الإنسان الصيني؛ ولكن طموحاتها تكون وفق سقف الفكرة الدينية فلا تطالها أو تتطاول عليها؛ لأن الفكرة الدينية في الصين ليست منسِّقًا حتىٰ إذا فشلت كانت الليبرالية بديلًا لها؛ بل تعد الفكرة الدينية في الصين عنصرًا ثابتًا في المعادلة الحضارية الصينية ليس لها بديل إيديولوجي مثلها مثل الإنسان والأرض والدولة، حيث لا بديل لهم؛ إذ يعدون الفكرة الدينية هي ماضيهم الذي لا يشاركهم فيه أحد، ومن ثَمَّ فإنها عنصر ثابت في المعادلة الحضارية والإنمائية؛ بينما الليبرالية هي مشترك كوني قد تثبت فاعليتها مع مرور الوقت إذا كانت منسِّقة ومتنقلة بين العناصر وبما يشبه الفكرة الدينية المنسِّقة التي تواضع عليها بن نبي في

معادلته، ولكن ليست متقدمة علىٰ الفكرة الدينية الكونفوشية؛ وإلا تشكل وعي الإنساني الإنمائي وفقًا للفكرة الليبرالية الإيديولوجية، فتفقد الأرض استقلالها الحضاري.

وإذا أتت الفكرة الدينية الكونفوشية عنصرًا متقدِّمًا وثابتًا، مركَّبًا غير مركِّب في المعادلة الحضارية الصينية، وهو في الوقت مشاركًا غير منافس، للدولة والإنسان والأرض، وتمكنت الصين من أن تصبح قوة ليبرالية كونفوشية مستقلة عن العالم بصناعة القرار السياسي والعسكري والاقتصادي في العالم؛ فإنها ستفكر في الكونفوشية والإمبراطورية معًا. إن عودة الكونفوشية إلىٰ الساحة العالمية تبقىٰ مرهونة باستعادة الصين مجدها الإمبراطوري.

إن التفكير في إحياء الفكرة الدينية الكونفوشية هو نفسه التفكير في إحياء الإمبراطورية التاريخية، وهذا ما يجعل الشيوعية الصينية التقليدية والليبرالية العالمية يحولان دون حصول ذلك؛ ما يدفع بالكونفوشية المحدثة إلىٰ تعزيز دورها في الساحة العالمية والدخول في لعبة الصراع حول من يرث الصين الليبرالية؛ الشيوعيون التقليديون أم الكنفوشيوسيون الجدد؟ والنجاح طبعًا يكون حليف من يسهم أكثر في تنمية الصين وتحديثها والمحافظة علىٰ مكتساباتها التاريخية؛ فالشيوعيون لا يمتلكون مشروعًا قيميًا لتحديث اليابان بما يخدم الأمة الصينية المحافظة، لا سيما أن الاشتراكية خرجت من عباءة الرأسمالية، وكلاهما يستهدف الربح السريع بطريقته الخاصة التي تقلق الفرد والجماعة معًا؛ حيث إن «يد آدم سميث الخفية هي، في حالة النظم الاشتراكية، الدولة التي تتدخل في كل شيء يتعلق بالتخطيط والضبط، ولجان الحزب المسلحة بالرؤية العلمية الرشيدة والتي تخطط وتقوم بتهذيب وإصلاح من يقف في طريقها»[1].

يظهر أن الكونفوشية المحدثة تمتلك مشروعًا تحديثيًا؛ لأنها تؤمن بالقيم المحلية التي يؤمن بها الإنسان الصيني نفسه، وتقاسمه نجاحات الليبرالية التي غيرت تاريخه البائس؛ فالإنسان الصيني يعيش بين مطرقة الحزب الشيوعي الدموية وسندان الليبرالية

---

(١) المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ص ٤٣-٤٤.

الذي لا يرحم، وهذا ما يزيد من ضبابية مستقبل الصين الإنمائي، لا سيما مستقبل الحزب الشيوعي الصيني؛ ما يعزِّز من توظيف الفكرة الدينية الكونفوشية بوصفها لاعبًا حاضرًا في إيجاد بدائل حضارية؛ وأول هذه البدائل الحضارية هي الكونفوشية نفسها في ثوبها الإنمائي والإنساني الجديد.

بعيدًا من النظرة إلىٰ المستقبل الصيني الإنمائي، ماذا عن مستقبل العرب والمسلمين لو اكتفوا بالفكرة الدينية كمركَّب في معادلة بن نبي الحضارية، وليس بوصفها عنصرًا حضاريًا ثابتًا يشارك في التنمية المركَّبة؟

إن الذي كان يقلق الإنسان السلطة (دانغ) خليفة (ماو) هو كيف يحافظ علىٰ دولة قوية تتحكم في آليات اقتصاد السوق. فكَّر وقدَّر ثم اهتدىٰ إلىٰ النموذج الآسيوي السنغافوري الإنمائي. إن الاستفادة من النموذج الآسيوي الناجح ليس فيه كبير خسارة للقيم الآسيوية لا سيما الكونفوشية؛ بينما الاستفادة من النموذج الأمريكي أو الغربي فتنطوي علىٰ خسارة كبرىٰ للقيم المحلية. تشكل هذه الاستفادة الآسيوية خطوة جبارة في بناء اقتصاد صيني آسيوي متماسك؛ فأطول الأسفار تبدأ بالخطوة الأولىٰ كما هو متداول في الذاكرة الشعبية الصينية. أما الاستفادة الثانية فهي اختيار الليبرالية بدافع المنفعة وليس التبعية؛ فالصين تؤمن بأن لليبرالية نوايا سيئة فقد سرقت منها هونغ كونغ وتايوان؛ ولكن تظل الصين تتودد إلىٰ الليبرالية حتىٰ تظل متناغمة مع أطرافها المنتقصة من أرضها. فهي تتعامل مع الليبرالية وأطرافها المنتقصة من منطلق الإفادة، وتؤجل امتلاكها إلىٰ الموهبة والقيادة في المستقبل، إيمانًا بالمثل الصيني المشهور: لا يعنينا من يمسك برأس البقرة، ما دمنا نحن الذين نحلبها.

تأسيسًا علىٰ ما سبق، هل استفادت دولة عربية من دولة أخرىٰ في أسلوب التنمية، مثلما استفادت الصين الشيوعية من سنغافورة الليبرالية؟ علمًا أن الاستفادة لم تقتصر علىٰ الدافعية الليبرالية في تنشيط الاقتصاد؛ وإنما كانت من أجل البحث في أهمية الفكرة الدينية الكونفوشية في تحديث الاقتصاد وبقائه منسجمًا مع تطلعات الأمة الصينية المحافظة. إن زعيم سنغافورة السابق لي كوان يو وأقرانه «عملوا بجد ونشاط، لبعث كونفوشيوس وتعاليمه بشأن الاستقرار، والنظام كمبادئ هادية توجه آسيا علىٰ مدىٰ ٢٥ قرنًا. وثمة قيم كونفوشية أخرىٰ تمثل بيروقراطية من نوع جيد للغاية، كما

تمثل نظامًا تعليميًا قويًا، علاوة علىٰ غرس حس تاريخي بالكبرياء القومي والحضاري»[١].

لا نعتقد أن مثل هذا اللقاء التاريخي والمهم بين دانغ ويو من أجل كبح جماح الليبرالية بالفكرة الدينية الكونفوشية الموظَّفة إنمائيًا، وليس منسِّقة وحسب، قد حصل في دولة عربية وأخرىٰ حول دور الدين في التنمية. لا توجد دولة عربية تغري جيرانها بالاستفادة منها، بل هذه الدولة العربية هرعت إلىٰ الاستفادة المباشرة من الليبرالية الغربية التي قد تنسف الدين بوصفه منظومة كلية أو تختزله في فكرة دينية. وإذ لا تحصل تنمية مركَّبة من غير دين، فإن التحديث يلقي بهذه التنمية -التي ترفض مشاركة الدين- في التبعية والتخلف. وما من شكٍّ في أن يو، رئيس سنغافورة، قد نصح دانغ بمشاركة الكونفوشية والعامة في التنمية إلىٰ جانب النخبة والسلطة، يقول يو: «إن المجتمع الصناعي يستدعي أن يتمتع السكان كلهم بالمعرفة والخبرة والدراية، وألا يقتصر ذلك علىٰ النخبة المختارة منهم»[٢].

لا توجد دولة عربية وإسلامية متقدمة إنمائيًا ودينيًا؛ ما قد يتعذر حصول الاستفادة من آلياتها الإنمائية؛ فلنستفد من تخلف هذه الدولة العربية إذًا. لماذا هي متخلفة علىٰ الرغم من أنها كانت اشتراكية متخلفة مثل الصين التي أصبحت حاليًا متقدمة؟

١- يبدأ التخلف المادي عندما يتراجع الإنسان عن موقعه المادي المتقدم، كما أن التخلف لا علاقة له بتوظيف الدين في عملية البناء؛ حيث إن الدين لا يتخلف ولا يتقدم؛ ولكن يعاصر كل الأزمنة، فهو في كل الأحوال معاصر لنا. ولهذا يفترَض التعامل مع الدين علىٰ أنه معاصر حتىٰ لا يكون موضع خلاف في التنمية العربية المعاصرة؛ أن يكون عنصرًا ثابتًا كباقي العناصر الأخرىٰ الثابتة كما جاءت في معادلة بن نبي: الإنسان والأرض والوقت. الخلاف يكون في الفكرة الإيديولوجية التي تستوردها الدولة العربية، هل هذه الفكرة تعزز من توظيف الدين في التنمية والتحديث، وتزيد من فاعلية الإنسان للوصول بهما إلىٰ العالمية؟ لقد حافظت الصين

---

(١) بورشتاين، وكيزا، التنين الأكبر: الصين في القرن الحادي والعشرين، ص ١٣٥.

(2) Lee Kuan Yew, *From Third world To First: The Singapore Story 1965-2000* (Singapore: Marshall Cavendish Editions, 2015), p 685.

علىٰ إرثها الشيوعي المثقلَة به، الذي يصعب تجاوزه إلا بشكل تدريجي، ومع ذلك لم تلغ الفكرة الكونفوشية من المشاركة في التنمية، بهدف التحكم في آليات الليبرالية، مثلما حافظت اليابان الليبرالية علىٰ فكرتها الدينية، وفي الغالب هي كونفوشية أيضًا؛ فمن يخون قيمه تخونه قيم الآخرين، ويخرج صفر اليدين.

إن الهروب من الدين في عملية التنمية والتحديث هو هروب إلىٰ إيديولوجية منافسة للدين وملغية له، ومن ثمَّ علىٰ الدولة العربية، التي تريد أن تنجح وتستفيد من نجاحها دولة عربية أخرىٰ، أن تتعامل مع الدين علىٰ أنه جزء فاعل في عملية التنمية والتحديث مهما طال به الزمن؛ لأن نوعية الزمن وحركيته مرتبطة بنوعية الدين ووظيفته. إن توظيف الإرث البشري في عملية التنمية يعد عملًا صالحًا، إلا أن تغييب الدين من التنمية والتحديث، أو الاكتفاء بكونه منسِّقًا كما تواضع عليه بن نبي، وليس عنصرًا مركَّبًا، نراه يعد عملًا سيئًا؛ ما يجعل الدولة العربية هذه تخلط عملًا صالحًا بعمل سيئ، وتستبدل الذي هو أدنىٰ بالذي هو خير.

إن مشكلة الدولة العربية المتخلفة ليس في كيف تنهض بالتنمية وهي تمتلك الإنسان والمال؛ ولكن تخلفها أنها لا تتقدم نحو الدين؛ فالاستثمار في الدين هو أول خطوة في عملية التقدم، فليس الإنسان والمال والأرض لوحدهم كافين. ولنا عبرة في التاريخ العربي والإسلامي بخاصة وتاريخ الأمم المتقدمة بعامة. لقد ظلت الصين تحافظ علىٰ القيم الماركسية، وعلىٰ رأسها وظيفة الدولة وأهميتها في التخطيط الاقتصادي بهدف احتواء الليبرالية الفتاكة بشريحة كبرىٰ من المجتمع. وأعتقد أن الصين سوف تستقل بأنموذجها الإنمائي العالمي إذا تحصنت بالفكرة الكونفوشية في تحديثها الممتد. وهذا أول درس يستفاد من المعادلة الحضارية الصينية؛ فالدين في العالم العربي والإسلامي زاخر بالخيارات الإنمائية المنفتحة علىٰ الإرث البشري، وقد حصل ذلك بامتياز في الحضارة العربية والإسلامية.

٢- يشكل تأهيل الإنسان الذي يتسع صدره للدين ولا يضيق به المحطة الثانية في عملية التنمية. بيت القصيد ليس في توظيف الدين وحسب؛ ولكن أيضًا في تأهيل الإنسان للتعامل العصري مع الدين. إن الإنسان الذي لا يبذل جهدًا في فهم ماضيه وبيئته سيعجز عن بذل جهد في فهم قيم الآخرين والتغلب علىٰ تأثيراتها السلبية في

عملية البناء؛ لأن القيم غير المحلية لا تعلِّم الإنسان المحلي كيف ينتج ويبتكر؛ ولكن تدفعه إلىٰ الاستهلاك الفطري والاحتكاك السلبي، فهي قيم مادية جاهزة.

قبل اكتساب الإنسان وتوظيف قدراته في عملية التنمية، يستدعي الأمر تفعيل الدين بالمشاركة في المؤسسات التي يقدم عليها هذا الإنسان سواء للتعلم أو للعمل أو للتدريب. إن نهضة آسيا، بما فيها الصين طبعًا، كانت نهضة قيم تجلت في المؤسسات التربوية التي كانت تعكس متطلبات المجتمع التي يعمل الإنسان الناضج علىٰ تحقيقها في المستقبل.

إذا احترمت الدول العربية دين الإنسان فإنها ستحترم الإنسان نفسه، وإذا حرَمت الدين من عملية التنمية ستُحرَم الدولة العربية من جهد الإنسان؛ فهما، أي الدين والإنسان، توأم في عملية التنمية، وإن إبعاد الآخر من شبيهه، إن لم ينجم عنه التخلف، سيفضي إلىٰ تنمية مشوهة ومختزَلة. علىٰ الدولة العربية أن تمنح هذا الإنسان حرية العمل داخل الدين، من غير أن يلغي القيم الإنسانية الأخرىٰ، عسىٰ أن تعينه علىٰ حصول التنمية المستديمة، مثلما يحدث في الصين، وهذا ثاني درس يستفاد من من المعادلة الحضارية الصينية؛ فالمورد البشري لن يبذل جهدًا إذا شعر أن عمله ينتقِص من دينه ويحتقره ويخونه؛ لأن أصل الجهد مختزَن في الدين.

٣- إذا سلك الدين مساره الطبيعي وحرَّض علىٰ زيادة جهد الإنسان، فإن النتيجة ستكون المزيد من تراكم الثروة المالية. إن الدول العربية، فضلًا عن ثروتها الطبيعية، سوف تستفيد من ثروتها البشرية التي يأتي فيها المال بجهد.

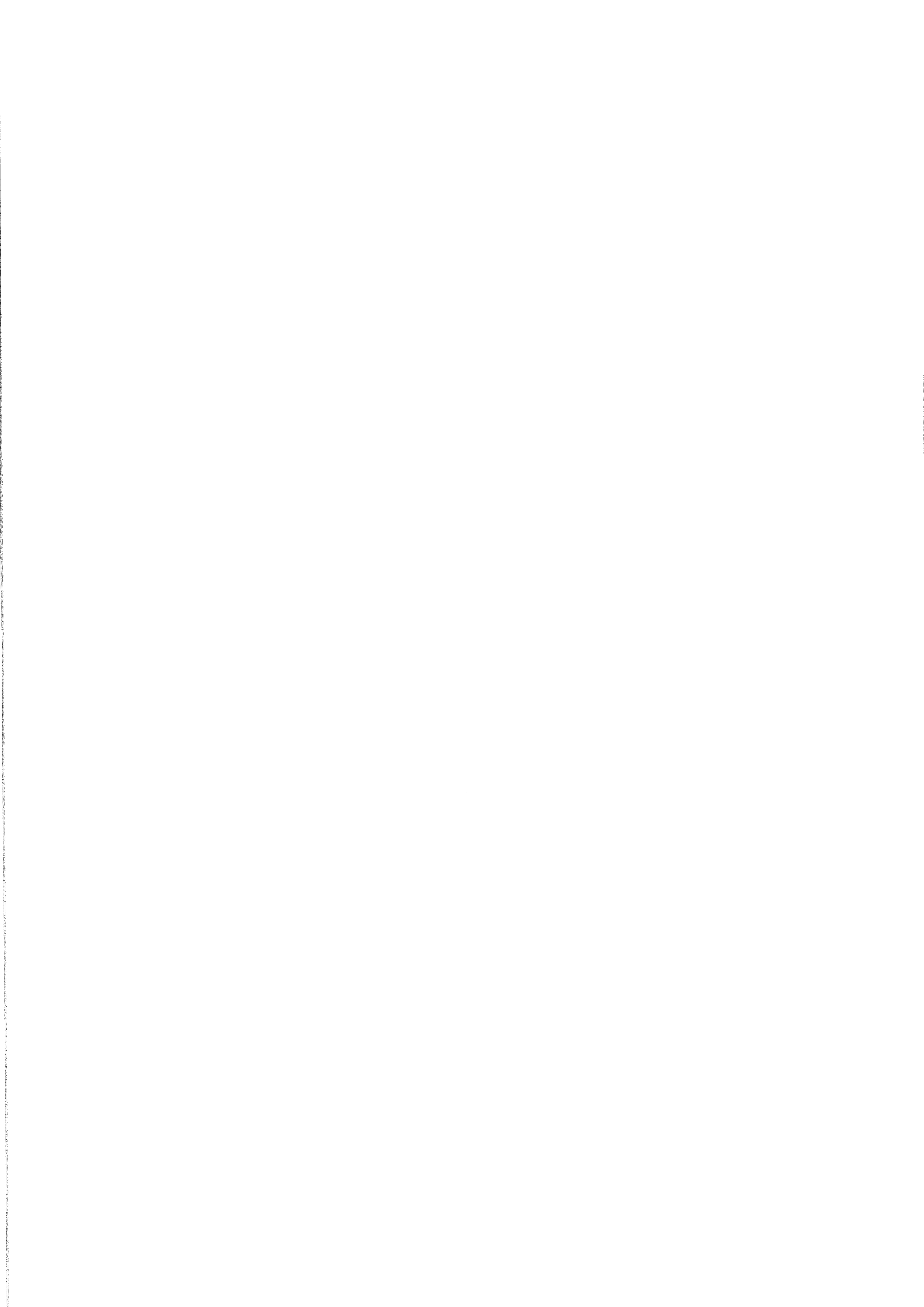
إن منح فرص العمل للإنسان في حقل دينه، وفي حقل قيم الآخرين الإنمائية والإنسانية، يزيد من ثروة الدولة العربية؛ فالدين ثروة، والإنسان ثروة، والمال ثروة أيضًا؛ حيث إن الثالث من غير الأول والثاني سيكون ضئيلًا مهما كان حجم الثروة الطبيعية لهذه الدولة العربية التي تتطلع إلىٰ أن تكون نموذجًا إنمائيًا تقتدي به دولة عربية أخرىٰ، وهذا ثالث درس يستفاد من معادلة الصين الحضارية. فعلىٰ هذا الطريق الإنمائي -الدين والإنسان والمال- سارت اليابان وسنغافورة والصين وماليزيا؛ إذ إن توظيف الفكرة الدينية إنمائيًا كان مدعاة لزيارة دانغ الشيوعي الآسيوي لبلد ليبرالي آسيوي يعد القيم أساس كل تنمية ناجحة، في حين رفض أن يزور بلدًا غربيًا يعد المال

أساس كل تنمية يريد منها أن تكون تابعة؛ فالقيادة الحكيمة مهمة للغاية في التخطيط للتنمية المستديمة. وبعد هذه الزيارة بعقد من الزمن يقول يو: «في إحدىٰ الزيارات عام ١٩٨٠م، وجدت الصين بلدًا مختلفًا تمامًا»[1].

إذًا، التنمية في الدولة العربية ذات الأنموذج الإنمائي المركَّب، هي مزيج من دين يتسع للإرث البشري ويجدد فيه الروح الإنسانية، ودولة مؤسسات، يسندها إنسان يبذل جهدًا، ويعضدها مال يأتي بجهد نتيجة استثمار الأرض، ووقت يختصر المسيرة الإنمائية الطويلة ويطويها بتحصيل الثمرة ونضجها. ومثل هذا يحصل في الصين الحضارية المعاصرة.

---

(1) Yew, *From Third world To First: The Singapore Story 1965-2000*, p. 683.



الفصل السادس

بنتشاسيلا بوصفها فكرة دينية تفكيكية

لماذا فشلت إندونيسيا في تحصيل تنمية مركَّبة؟

«لو كنت مستثمرًا أجنبيًا فإني لن آتي إلىٰ إندونيسيا».

وزير إندونيسي

تكاد الآراء تقف علىٰ أن ما يحصل في إندونيسيا يعد جديرًا بالاهتمام والمتابعة؛ نظرًا إلىٰ أنها زاخرة بعطاءات إنمائية مثيرة للإعجاب والتعجُّب، ومليئة بخيارات إيديولوجية مفتوحة ومغلقة في آن واحد، كانت بمثابة حواجز بنيوية شكلت عقبة كؤود في بلوغ إندونيسيا مصاف اللاعبين الاقتصاديين الكبار في القرن الحادي والعشرين بصحبة البرازيل والهند والصين ذات الكثافة السكانية، لا سيما أن إندونيسيا تمتلك كل المقومات التاريخية والجغرافية والطبيعية والبشرية والتكنولوجية التي في مكنتها تفعيل دورها الآسيوي والإسلامي والعالمي.

تمثلت أهم هذه الحواجز البنيوية في بنتشاسيلا، والحكم العسكري، والشيوعية الأممية، والليبرالية الغربية، واحتكار الأقلية الصينية الإندونيسية لقطاعات اقتصادية مهمة، والفساد، والصراع العرقي؛ فتكاد تشكل معًا نسقًا واحدًا هو مجموع هذه العناصر المتحالفة التي اصطلحنا عليها بالحواجز، وهي أيضًا بنية لأنها ترتيب من هذه العناصر التي تشكل حواجز في مسيرة النجاح الإنمائي المنشود. إنها حواجز حبلىٰ بالحوافز؛ فهي حواجز بنيوية داخلية، نجمت عما درج عليه الإندونيسيون من التأويل الخاطئ للأشياء والأفكار، فتحولت بحكم العادة إلىٰ أخطاء مستمرة؛ ولكن بفهوم مختلفة وحلول معادة؛ بينما رؤية الأشياء علىٰ حقيقتها من داخل منظومة عمل مشتركة تميز الخبيث من الطيب، يمكنها أن تستخرج حوافز من الحواجز التي تسببت في انغراسها أفكار متناقضة مع الواقع، فترسبت عميقًا في وجدان الإنسان

الإندونيسي؛ حتىٰ ظنَّ أنها جزء لا يتجزأ من فهمه للأشياء والأفكار التي تمرق منها التنمية السريعة.

إن ما يجعل هذه البنية الحواجزية مستديمة إيديولوجيًا وغير سليمة إنمائيًا، هو حضورها الفاعل في الفترات الرئاسية المهمة في تاريخ إندونيسيا، سواء طالت أم قصرت. وذلك ابتداءً بفترة سوكارنو التي تزامنت مع استقلال إندونيسيا في أربعينيات القرن الماضي، ومرورًا بفترة سوسليو التي رافقت أول انتخابات حرة في تاريخ إندونيسيا مع مستهل القرن الجديد. علاوة علىٰ أن فترتي سوكارنو وسوهارتو غنيتان بالتناقضات السياسية والتوظيفات الإيديولوجية والمواقف العسكرية والمشاهد الإنمائية والمصالح المتداخلة.

هل هذه الحواجز البنيوية هي نتيجة لتناقضات حاصلة في مواقف من يمسكون بزمام السلطة في إندونيسيا؟ هل صحيح أن العقلية العسكرية تتعايش مع الإيديولوجية الإنمائية وإن اختلفت مع قناعاتها ومصالحها؟ لماذا القيم المحلية مثل تعاليم الإسلام وبنتشاسيلا تقف عاجزة أمام القيم الوافدة، فلا توجهها الوجهة الحسنة لتكون هذه القيم الوافدة في خدمة القيم المحلية، فيسهمان معًا في تعزيز التنمية والترويج لها عالميًا؟ لماذا تتحالف القيم المحلية العاجزة مع القيم الوافدة المنجِزة من أجل استفحال الفساد؛ حتىٰ تعتقد السلطة أن الفساد لا يتناقض مع القيم المحلية بل هو ضرورة من ضروراتها البراغماتية أو هكذا يظنون؟ أليس من الغريب الواقع أن تختار إندونيسيا النهج الليبرالي في تسيير شؤونها الاقتصادية بعد الاستقلال، لا سيما في فترة سوهارتو؛ بينما هي الآن متخلفة بأشواط عن الأمم الليبرالية الناجحة، بل وحتىٰ عن الصين الشيوعية؟ هل يعني هذا أن التنمية لم تكن من أولويات رجالات السلطة؟ هل البحث عن تنمية الوعي الإيديولوجي لدىٰ العامة كان الشغل الأكبر لنخبة إندونيسيا؟ لماذا فترات رجالات السلطة في إندونيسيا مردت علىٰ الفساد -وهو أمر فضحه هروب الاستثمارات الأجنبية والوطنية في الأزمة المالية عام ١٩٩٧م- بينما يوجد في إندونيسيا قيم تحارب الفساد، مثل: بنتشاسيلا التي يحميها الدستور وتحميه في آن، علاوة علىٰ تعاليم الإسلام التي تمتح منها الأمة الإندونيسية؟ هل مشكلة البداوة في إندونيسيا مشكلة بنيوية ترجع إلىٰ طبيعة الإندونيسيين أنفسهم ومدىٰ رؤيتهم للأشخاص والأفكار والأشياء؟ هل إندونيسيا دولة فاشلة كونها لم تقتدر علىٰ تجاوز الحواجز وتحويلها إلىٰ حوافز؟

أولًا

الإنسان والتنمية في إندونيسيا

إن ما يثير الاستغراب هو تعاطي إندونيسيا الشيوعية مع الفكرة الليبرالية للخبير الاقتصادي الدكتور هيلمار شاخت (H. Schacht) النازي الليبرالي[1]، بهدف النهوض بالاقتصاد الإندونيسي أسوة بما فعل شاخت مع الاقتصاد الألماني قبل الحرب العالمية الثانية؛ ولكن نظرًا إلىٰ اختلاف الإنسان الاجتماعي وطبيعة الأرض وقيمة الوقت في كل من إندونيسيا وألمانيا، فقد فشل المشروع الإنمائي الإندونيسي؛ وذلك لأن شاخت لم «يفكر أن المجتمع الإندونيسي ما زال في حاجة إلىٰ من يصنع له معادلة اجتماعية تخوِّله القيام بإنجاز أي عمل يقتضي نسقًا وتنسيقًا فرديًا أو جماعيًا»[2]. صحيح أن شاخت أعاد للاقتصاد الألماني المنهار عافيته بعد الحرب العالمية الأولىٰ، وذلك بالقضاء علىٰ التضخم عبر زيادة الإنتاج لساعات إضافية من دون مقابل طواعية من الإنسان الألماني نفسه، ومن هنا كان من الطبيعي لشاخت أن يفشل في إندونيسيا؛ حيث أراد شاخت في التجربة الإندونيسية التقليل من التضخم عبر التقشف وزيادة الإنتاج؛ بينما إندونيسيا لم تكن مستعدة للإنتاج، ولا الإنسان الإندونيسي كان مهيئًا للعمل ساعات إضافية؛ فالجميع كان يبحث عن تحصيل الحقوق علىٰ حساب الواجب. علاوة علىٰ ذلك، كيف لسوكارنو أن يستعين بشاخت الذي يجمع بين المتناقضات الثلاثة: النازية والليبرالية والشيوعية، لتشكيل وعي إنمائي لدىٰ العامة

---

(١) هيلمار شاخت رئيس بنك الرايخ لفترتين؛ الأولىٰ في الفترة (١٩٢٤-١٩٣٠م)، والثانية في الفترة (١٩٣٣-١٩٣٩م)، ووزير الاقتصاد في عهد هتلر (١٩٣٤-١٩٣٧م). انظر:

Francis R. Nicosia, *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 80.

(٢) بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص ٩٣.

والنخبة -سبق وأن شكلته بنتشاسيلا- في مجتمع تتقاسمه أعراق غير راضية عن قسمتها؟

ما من شكٍّ في أن الإنسان الإندونيسي كان يمتلك المعادلة البيولوجية التي تتمثل في موهبته وقدرته علىٰ العطاء. لقد امتلك الإنسان الإندونيسي المعادلة البيولوجية، وهي مكسب فردي يخص الله به طائفة من الأفراد في مجتمع ما، حيث تعين هذه الطائفة علىٰ الأخذ بيد الآخرين نحو تحقيق الخير والسلام؛ بينما افتقر الإنسان الإندونيسي إلىٰ المعادلة الاجتماعية التي هي مكسب جماعي (س، ع، ن)؛ حيث إن عمل الفرد الإندونيسي والآسيوي لا يؤتي أكله إن لم يكن جماعيًا. إن افتقار الإنسان الإندونيسي إلىٰ المعادلة الاجتماعية المركَّبة يرجع إلىٰ طبيعة المشهد السياسي والعسكري المختزَل في (س، ن)، الذي نلفي فيه الإنسان الإندونيسي الموهوب عاجزًا عن صناعة الحدث الإنمائي؛ لأن هذا الإنسان الذي ينتمي إلىٰ محور طنجة-جاكرتا «مقيد بشروط اجتماعية سبقته إلىٰ الوجود»[1].

تعد هذه الشروط الاجتماعية صناعة سياسية غبيَّة وغير فاعلة، تفرضها السلطة والنخبة غير المسؤولة لأسباب تتعلق بالقابلية للإرث الاستعماري من وجهة، والرغبة القمعية في إنجاح الفكرة الإيديولوجية المتبعة، سواء كانت شيوعية أو ليبرالية، من وجهة أخرىٰ؛ وحيث لا يجد المجتمع -بأفراده الموهوبين- مناصًا من التسليم بمعطيات هذه الشروط الاجتماعية؛ فإن الاقتصاد يكون أول ضحاياها، فيتخلف عن مساره الحضاري، أو يتقدم نحو الآخر تابعًا لفكرته الإيديولوجية التي تسببت في تخلفه؛ لأن هذه الفكرة الإيديولوجية غير منسجمة مع الإنسان والأرض والوقت، وغير قادرة علىٰ التنسيق نظرًا إلىٰ اختلاف البيئة؛ فتأتي الحلول الإنمائية اختزالية جاهزة بجاهزية الفكرة المستعارة. ولكن عندما يكون الاقتصاد قويًا ويجلب أسباب الحياة الكريمة، فيعني ذلك أن النهج الذي اتبعه هذا الاقتصاد هو نهج سليم؛ فهل خرجت الحياة الكريمة من رحم اقتصاد قوي ورحيم في عهد سلطة سوكارنو الشيوعي، وسلطة سوهارتو الليبرالي، ومن اقتفىٰ أثره ممن ولاه وتلاه؟ لماذا الحياة الكريمة التي هي امتحان لكل اقتصاد ناجح، تتحقق في الدول التي صنعت الفكرة الليبرالية بيدها؛ بينما تفشل كل الفشل في الدول التي تستعير هذه الفكرة جاهزة ومجهَّزة؟

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

قد نلفي نتفًا من الجواب، في مسيرة سوكارنو الإنمائية التي ابتدأت بجملة من الخطابات الثورية ببلاغة غير معهودة، شدَّت إليه النخبة الإندونيسية ناهيك عن عامة الناس؛ حتىٰ إنه تعامل مع الاقتصاد من داخل هذا المنظور البلاغي الثوري، «فقد وعز عام ١٩٥٩م إلىٰ هيئة التخطيط بإعداد خطة اقتصادية واجتماعية لثماني سنوات في ثمانية مجلدات، و١٧ فصلًا، و١٩٤٥ إجراءً؛ فالأرقام ٨ و١٧ و١٩٤٥ تعني تاريخ إعلان استقلال إندونيسيا: ١٧ أغسطس ١٩٤٥»[١]. ومن ثمَّ، استقر المشهد الاقتصادي مشهدًا عبثيًا يخلو من كل جدية في البناء والإنماء. علاوة علىٰ ذلك، كان التكوين السياسي لسوكارنو خليطًا من ثقافات وإيديولوجيات لا تجمعها رابطة. يقول سالزبرجر: «ذكر لي سوكارنو أن أفكاره السياسية تختلف عن أفكار سائر الزعماء، ولكنها توائم إندونيسيا. قال لي إنه أخذ (نقطًا) من تيتو وسالازار وديجول وايزنهاور ونهرو، وتأثر بماركس وإنجلز وجوريس وسن يات وغاندي وجيفرسون. لقد أخذ (ما يريد) من كل المذاهب والكتابات»[٢]. فلم يقف سوكارنو علىٰ فكرة إيديولوجية متماسكة وصُلبة، بل انزلقت به إلىٰ متاهات إيديولوجية أخرىٰ استقرت في سراديب بلاغية وخطابية؛ بينما تلمُّس الحياة الكريمة لا يحتاج إلىٰ كل هذه البلاغة التي سجنت العقل الإندونيسي فافتتن بها، فتولدت عنها فتن إنمائية أخرىٰ ما تزال آثارها مستمرة إلىٰ يوم الإندونسيين هذا.

لقد خرجت التنمية الإندونيسية من أعماق هذه السراديب الضيقة بأفكارها، ومن الطبيعي أن تخرج إلىٰ الوجود مريضة وهزيلة وفاقدة للرؤية الواضحة التي يتطلبها كل فكر إنمائي، يشترط لنجاحه توافر رؤية واضحة للحاضر والمستقبل، لا سيما أن إندونيسيا المستقلة عام ١٩٤٥م، قد ورثت الفكرة الليبرالية من الاستعمار الهولندي، وسارت علىٰ خطاه حتىٰ عام ١٩٥٩م؛ حيث تفتق ذكاء سوكارنو علىٰ الفكرة الشيوعية سياسيًا؛ بينما لم تتضح ملامح الفكرة الليبرالية التي كانت متخفية تحت عباءة الاقتصاد الموجَّه؛ نظرًا إلىٰ سيطرة العقلية العسكرية علىٰ صناعة القرار الإنمائي. فعندما يحكم العسكر غير المؤسسي نلفي الاقتصاد من غير هوية واضحة؛ لكن ما

---

(1) Soemardjan, Selo. *Indonesia: A Socio-Economic Profile* (New Delhi: Sterling Publishers Private Ltd, 1988), p. 108.

(٢) سيروس سالزبرجر، آخر العمالقة، ترجمة أحمد عادل، ط ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣م)، ص ٢٣٨.

يمكن أن نستشرفه من طبيعة هذا الحكم، أن الاقتصاد سيكون من غير مستقبل.

إذًا، التنمية في عهد سوكارنو سلكت طريق الشرق نحو الصين والاتحاد السوفياتي، ولا بدَّ أن التنمية التي تسلك هذا المسلك ستكون تنمية حرب من أجل تعزيز الفكرة الشيوعية في الداخل بمساعدة المؤسسة العسكرية المتنفذة، وعلىٰ مستوىٰ الحدود إن أمكن ذلك كما حدث في تحريض سوكارنو للشيوعيين الصينيين في ماليزيا؛ ما جعل إندونيسيا في خلاف دائم مع ماليزيا بسبب استقلال اتحاد الملايو.

من وجهة أخرىٰ، لم يكن سوكارنو ذكيًا ولم تنفعه اللغات السبع التي أتقنها، وهو يتوجه سنة ١٩٦٣م إلىٰ الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة بحمية شيوعية ومن غير حماية ليبرالية، قائلًا: «اذهبوا إلىٰ الجحيم أنتم ومساعداتكم»، وكان ذلك احتجاجًا علىٰ قبول ماليزيا عضوًا في الأمم المتحدة، ما دفع به إلىٰ الانسحاب من الأمم المتحدة سنة ١٩٦٥م[1]. ولا شك في أن المخابرات الأمريكية والبريطانية والأسترالية لم تكن لتسكت عن هذه الشتيمة الشيوعية وستقف له بالمرصاد؛ إذ إن تاريخها زاخر بسياسة الانتقام، فقد كثرت الأقاويل -وكثرتها دليل علىٰ صحتها- بأن الانقلاب علىٰ سوكارنو سنة ١٩٦٥م كان أمريكيًا وبريطانيًا وأستراليًا، استغل الغباء الشيوعي والاندفاع الصيني.

مرة أخرىٰ لم يكن سوكارنو علىٰ قدر من الذكاء، فثقته في سوهارتو كانت عمياء، وهو يستمع له بعد الانقلاب بوصفه قائدًا للقوات العسكرية، ثم يمنِّيه بأنه سيسير «في حدود تعاليم قائد الثورة الأعظم أي سوكارنو»[٢]. وبعد ذلك لم يول سوهارتو سمعه لسوكارنو الشيوعي، الذي ظل رهن الإقامة الجبرية حتىٰ وافته المنية، بينما توجه سوهاتو الليبرالي نحو الغرب معلنًا عن عهد إنمائي جديد، امتزجت فيه التنمية بالفساد، فأنجبا تنمية مشوهة، لم تعجب الشعب الإندونيسي المتعدد الأعراق؛ إذ بجست صراعًا عرقيًا لم يكن في صالح وحدة إندونيسيا.

---

(1) Howard Dick et al, *The Emergence of a National Economy: An Economic History of Indonesia, 1800- 2000* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), p.186.

(٢) أنيس مالك طه، «الإسلام وتيار التغريب في إندونيسيا: ١٩٧١-١٩٩١»، (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، ١٩٩٤م)، ص ٧٧.

ثانيًا: بنتشاسيلا
باعتبارها فكرة دينية تختزل الدين بوصفه منظومة كلية

لقد عُدَّت بنتشاسيلا *(Pancasila)* الأساس الفلسفي والإيديولوجية الرسمية للدولة، ولأنها فكرة دينية باتت مقررة في المدارس والثانويات والجامعات؛ إذ أطلق عليها سوكارنو أخلاقيات بنتشاسيلا بشكل يجعلها فوق الأخلاق، وقد استمر خليفته سوهارتو في إلزام الطلبة بإجراء دورات في بنتشاسيلا لمن يرغب في مواصلة التعليم العالي؛ إذ كان سوكارنو ينظر -ومن بعده سوهارتو- إلىٰ حاضر الإندونيسيين ومستقبلهم -علىٰ مختلف أعراقهم- من الزوايا الخمس لبنتشاسيلا، وحصر تفكيرهم وتطلعاتهم وطموحاتهم بداخلها، فلا يعتقدون بالحلول الإنمائية من خارج هذه الفكرة الدينية. لقد كانت بمثابة العنصر المركِّب إذا ما أحلناها إلىٰ معادلة بن نبي الحضارية؛ حيث يمكن القول إن المحطات الثلاث التي ذكرناها آنفًا قد شيِّدت وفق فكرة بنتشاسيلا. إن الفكرة الليبرالية وفكرة عدم الانحياز والشيوعية التي سلكها سوكارنو إلىٰ جانب الإسلام والثقافة الجاوية، كانت من وحي بنتشاسيلا؛ فلا تخرج من منظومتها الخمسة إلا قليلًا. ما هي بنتشاسيلا إذًا، وكيف أثرت في المسيرة الإنمائية لإندونيسيا؟

لقد زاحمت بنتشاسيلا الدين الإسلامي في إندونيسيا بوصفه منظومة كلية وأزاحته باعتباره نظام حياة، كونها تضرب بجذورها في أعماق الحضارة الهندية[1]. إنها كلمة سنسكريتية تتألف من شطرين، هما: بنتشا وتعني: خمسة، وسيلا التي تعني: المبادئ أو الأفكار؛ أي إن بنتشاسيلا هي المبادئ أو الأفكار الخمسة. وعلىٰ الرغم من تضارب بعض الإندونيسيين وغيرهم حول المصادر التاريخية لبنتشاسيلا، نلفي الباحث الإندونيسي أنيس مالك طه يستبعد بشدة أن تكون بنتشاسيلا تضرب بجذورها

---

(1) See: Kamla Jain, *the Concept of Pancasila in India Thought* (Varanasi-India: Parshvanath Vidyashram Research Institute, 1983).

في الفكر الهندي لا من بعيد ولا من قريب، ويرىٰ أن المتشيعين لربط بنتشاسيلا بالتراث الهندي لهم تأويلات مغرضة ومحاولات غير بريئة هدفها الطعن في هوية إندونيسيا والتشكيك في أصالتها[1].

جاءت بنتشاسيلا علىٰ شكل شعار نبالة يتخذ من (الصقر الذهبي) رمزًا لها، تتوسط صدره درع تتوزَّعه رموز فرعية تعبِّر عن المبادئ الخمسة؛ حيث نلفي الآتي:

المبدأ الأول: يتخذ شكل (نجمة صفراء) تتوسط الدرع بخلفية سوداء؛ ويعبِّر هذا المبدأ عن (وحدانية الله).

المبدأ الثاني: يتخذ شكل (سلسلة صفراء) بخلفية حمراء؛ ويعبِّر هذا المبدأ عن (الإنسانية المتحضِّرة).

المبدأ الثالث: يتخذ شكل (شجرة وارفة الظل خضراء اللون) بخلفية بيضاء؛ ويعبِّر هذا المبدأ عن (وحدة إندونيسيا).

المبدأ الرابع: يتخذ شكل (رأس جاموس أسود اللون به قليل من البياض) بخلفية حمراء؛ ويعبِّر هذا المبدأ عن (الديمقراطية الموجَّهة).

المبدأ الخامس: يرمز له بـ (الأرز والقطن) بخلفية بيضاء؛ ويعبِّر هذا المبدأ عن (العدالة الاجتماعية).

هذه المبادئ الخمسة التي جاءت في وثيقة جاكرتا *(Piagam Jakarta)* في **٢٢** يونيو **١٩٤٥**م -التي استبعدت منها عبارة تطبيق الشريعة الإسلامية علىٰ المسلمين المنصوص عليها في الدستور- هي علىٰ النحو الآتي:

١- الاعتقاد بوحدانية الله (One Lordship).

٢- الإنسانية المتحضرة أو المهذبة (A Just and civilized humanity).

٣- وحدة إندونيسيا. (The Unity of Indonesia).

---

(١) مقابلة شخصية مع الباحث أنيس مالك طه (Anis Malik Thoha)، في مكتبه بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، بتاريخ ١٧ أبريل ٢٠١٢م. حاليًا هو مدير جامعة السلطان أجونج الإسلامية- إندونيسيا. (UNISSULA)

٤- الحكمة الشعبية في التداول والتمثيل Peoplehood Guarded by the Spirit of Wisdom in. Deliberation and Representation

٥- العدالة الاجتماعية "Social Justice".

في الأصل كانت ولادة بنتشاسيلا (Lahirnya Pancasila) في ١ يونيو ١٩٤٥م، بخلاف ما ذكرنا آنفًا؛ حيث كان الإيمان بوحدانية الله في المرتبة الخامسة أو المبدأ الخامس؛ بينما الحكمة الشعبية في التداول والتمثيل كانت في المرتبة الثالثة أو المبدأ الثالث باسم الديمقراطية الموجهة[١].

لقد عدَّ سوكارنو:

- الوحدانية في الإسلام وغيره من أديان إندونيسيا الأخرىٰ مرجعية دينية للمجتمع الإندونيسي.

- الإنسانية المتحضرة تعكس ما وصل إليه الغرب -محور الكون- من حضارة وتهذيب وسمو تسهم القيم الليبرالية في استدامتها.

- وحدة الأمة الإندونيسية التي تكون علىٰ أسس الثقافة الجاوية المؤثرة في القيم الدينية، وتدعو إلىٰ التعايش مع الحضارات القديمة والوسيطة والحديثة، وتبشِّر بعدم الانحياز لعرق من أعراق المجتمع علىٰ حساب الآخر، لا سيما أن كل رؤساء إندونيسيا ينحدورن من جزيرة جاوة؛ حيث إن الثقافة الجاوية قد شكلت وعيهم السياسي والثقافي ووحَّدتهم علىٰ بنتشاسيلا.

- الديمقراطية الموجَّهة تعطي انطباعًا بأن الشيوعية لا تتعارض مع بنتشاسيلا، التي تضمن أيضًا عدم هيمنة عرق علىٰ عرق آخر في الحياة السياسية.

- العدالة الاجتماعية أو تحقيق التنمية؛ فيعني أن مبادئ بنتشاسيلا قد بلغت الكمال.

---

(1) See: Eka Darmaputera, *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis* (New York: E. J. Brill, 1988), pp. 150-151

ومن ثمَّ، فإن بنتشاسيلا لا تتألف من كلمتين وحسب، وإنما تتركّب -كما أشرنا آنفًا- من عناصر هي: الإسلام والثقافة الجاوية، والليبرالية، وفكرة عدم الانحياز، والشيوعية، والتنمية؛ فلا غرابة إذًا أن نلفي «فلسفة البانتشاسيلا قد توافقت مع مختلف التجارب السياسية في إندونيسيا، بدءًا من التجربة البرلمانية التي امتدت من بداية الخمسينيات حتىٰ ١٩٥٧، إلىٰ مرحلة تطبيق الديمقراطية الموجهة التي طرحها سوكارنو كبديل للنظام السابق»[١].

بدأت بنتشاسيلا بعنصر الوحدانية وانتهت إلىٰ عنصر العدالة؛ فهل حقق سوكارنو العدالة الاجتماعية (=التنمية) -أو المبدأ الخامس- ضمن مسيرته الإنمائية؟ وهو سؤال أيضًا سيظل يلازمنا كلما تعرضنا لقادة إندونيسيا باعتبار أن بنتشاسيلا هي الفكرة الدينية أو الإيديولوجية الرسمية للدولة؛ أما النماذج الإنمائية المطبَّقة أو المتبعة فهي تعكس الترجمة الواقعية لبنتشاسيلا.

---

(١) هدىٰ ميتكيس، «البانتشاسيلا في إندونيسيا: الركائز والتحديات»، في: سيف الدين عبد الفتاح والسيد صدقي عابدين، محرران، **الأفكار السياسية الآسيوية الكبرىٰ في القرن العشرين** (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية - جامعة القاهرة، ٢٠٠١م)، ص ١٧٠.

ثالثًا

سوكارنو الشيوعي المفكِّك

الفكرة الدينية في خدمة السلطة الشيوعية

لقد سلك سوكارنو (Soekarno) (١٩٤٥-١٩٦٦م) مسالك إنمائية عديدة، وقف عند ثلاث محطات نراها ذات أهمية؛ في **المحطة الأولىٰ** ابتدأ ليبراليًا ما بعد الاستقلال وتحديدًا في الفترة (١٩٤٥-١٩٥٥م)؛ حيث لم يكن أمامه إلا أن يتكيَّف مع مخلفات الاستعمار الهولندي وإرثه الاقتصادي والسياسي، كما استعان بالدكتور شاخت الألماني -وزير الاقتصاد في عهد هتلر- ومنحه لقب مستشار اقتصادي سنة ١٩٥١م. في **المحطة الثانية** اهتدىٰ، بمشاركة بعض زعماء العالم الثالث إلىٰ فكرة عدم الانحياز في الفترة (١٩٥٥-١٩٥٩م)، وهي فكرة وطنية ذات مسحة ليبرالية تنتصر -لا شعوريًا- للأقوىٰ؛ فمعظم الدول التي التفت حول هذه الفكرة قد ترسبت في أعماق إنسانها وتربتها مخلفات أعتىٰ الإمبراطوريات الغربية، وهي فكرة جاءت علىٰ استحياء تبحث عن مكانة وسطىٰ ذات ثقل إيديولوجي لهولاء الزعماء الإفريقيين والآسيويين، في فترة كانت الثنائية الدولية قد خطت خطوة عظمىٰ وقسمت ظهر آسيا وإفريقيا، ولم يكن أحد يجرؤ علىٰ الوقوف الإنمائي بمفرده إن لم يكن راضيًا عن حالته التابعة لأحد المعسكرين العالميين. وهذا تمامًا ما يذهب إليه المفكر الاقتصادي سمير أمين بقوله إن مؤتمر باندونغ سنة ١٩٥٥م كان شكلًا من أشكال المشروع البرجوازي الوطني المعاصر؛ حيث «كان هذا المشروع ينظر إلىٰ (التنمية) في إطار التبعية المتبادلة، ولم ينظر إليها من خلال الخروج من النظام، أي (فك الارتباط). فكانت التنمية المعتبرة قائمة علىٰ العناصر الآتية: **أولًا**: إرادة تنمية قوىٰ الإنتاج من خلال تنويع أوجه النشاط وبخاصة من خلال التصنيع؛ **ثانيًا**: إرادة ضمان سيطرة الدولة علىٰ عملية عصرنة المجتمع؛ **ثالثًا**: الإيمان بأن الأنماط (الفنية) للإنتاج

هي أنماط محايدة يمكن استعارتها وإعادة تكوينها والسيطرة عليها؛ رابعًا: الإيمان بأن العملية لا تتطلب بالدرجة الأولىٰ مبادرة الجماهير، بل يكفي مساندتها لمبادرة تنفرد بها الدولة؛ خامسًا: الإيمان بأن هذه العملية ليست متناقضة بصفة جوهرية مع المساهمة في شبكة العلاقات الدولية، ولو أنها قد تؤدي إلىٰ نزاعات مؤقتة مع النظام العالمي. هذه العناصر تحدد -دون شك- الطبيعة البرجوازية الوطنية للمشروع»[1].

إن مثل هذا المشروع الإنمائي كان يتمحور علىٰ الذات القائدة، التي ترىٰ الجماهير عاجزة عن الإسهام في البناء من غير الدولة التي -هي الأخرىٰ- تدور في فلك التبعية لمن يتحكم عالميًا في تكوين قوة العمل، وتسيير السوق المحلية، وتوجيه استخدام المال، وتوزيع التكنولوجيا. ومن ثمَّ، لم يحقق زعماء مؤتمر باندونغ أهدافهم الإنمائية وافترقوا أيدي سبأ. لقد كانت تنقص سوكارنو وغيره في مؤتمر باندونغ، الأفكار التي تعمل خارج النظامين الليبرالي والاشتراكي. كان يفتقر إلىٰ أفكار عالمية ذات خصوصية يمتحها من التجدد الذاتي، كما كان قليل الإيمان بالأهمية الإنمائية للمتتالية الحضارية من الموارد الروحية والبشرية والمادية. كما ظهر ضمن زعماء المؤتمر من يؤمن بالمادة ويستبعد غيرها. كان مؤتمر المتناقضات الإنمائية ومن الطبيعي أن يكون الفشل نهايته. فضلًا عن ذلك كله، فإن الولايات المتحدة الأمريكية ومن والاها كانت ضد هذه الفكرة من أساسها؛ فعملت علىٰ ضرب مصر جمال عبد الناصر سنة ١٩٥٦م؛ أما سوكارنو، ونكروما زعيم غانا، فقد أطيح بهما عسكريًا عامي ١٩٦٥م و١٩٦٦م علىٰ التوالي.

في المحطة الثالثة وهي قاصمة الظهر لسوكارنو، كان الخيار الشيوعي حلمًا عسكريًا لتوسيع الدائرة الإندونيسية لتشمل ماليزيا وبروناي، وظلت هذه المحطة في حالة حرب، وراهن سوكارنو علىٰ الصين الشيوعية في تحقيق أحلامه غير الإنمائية. لقد كان سوكارنو يستعين بالصين في محاربة ماليزيا؛ ولكن الصين لم تكن تهتدي بالاتحاد السوفياتي في التخطيط للتنمية الوطنية؛ ولو قدِّر للصين الشيوعية وأصبحت قوة عظمىٰ في ذلك الوقت لكان مستقبل إندونيسيا وماليزيا أكثر غموضًا.

---

(١) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨م)، ص ٣٠.

لم يضِع العالم، ولكن سوكارنو ألفىٰ نفسه أسير انقلاب عالمي غامض في أهدافه وغير واضح في رسم أبعاده المستقبلية؛ فهل كان سوكارنو قائدًا فاشلًا جعل من إندونيسيا دولة تستشرف الفشل؟ إن نجاح القائد يقاس بمدىٰ الإضافة والنفع اللذين يجلبهما لرعاياه. في هذا الصدد يقول ابن خلدون: «اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم»[1]. والمقصود من الإضافة هنا هي الإضافة الإنمائية التي فشل فيها معظم زعماء العالم المتحرر من الاستعمار؛ وليس المقصود من الإضافة تحصيل الاستقلال، وهي محمدة تحسب لسوكارنو، علىٰ الرغم من أن الاستقلال الناس فيه شركاء.

لقد نحت سوكارنو اسمه في قلب الإندونيسيين، فهو زعيمهم الذي شكل وعيهم القومي وحرك فيهم الحس الثوري ضد الاستعمار؛ إذ عجزت إندونيسيا أن تأتي بمثله -أو هكذا تصوروا- ما أدىٰ بالبرلمان الإندونيسي سنة ١٩٦٣م إلىٰ انتخاب سوكارنو رئيسًا لإندونيسيا مدىٰ الحياة؛ فمما لا شك فيه «أن سوكارنو استطاع أن يعطي الإندونيسيين شعورًا بالقومية -بالانتماء للوطن- ومن ثمَّ بأن لهم أهمية وشأنًا. كان كثيرًا ما يقول لهم: أنا من دونكم لا شيء، فلست إلا صوتكم!»[2]. إذ ما زال الإندونيسيون يحنون لعصر سوكارنو، مثلما يحن العرب لجمال عبد الناصر؛ ولعل إعجاب الإندونيسيين بسوكارنو يعود إلىٰ الكاريزما التي افتقد إليها رؤساء إندونيسيا الذين تعاقبوا علىٰ الحكم من بعده، فضلًا عن أن سوكارنو كان يعمل علىٰ تعزيز القيم الإسلامية في أوساط المجتمع بدلًا من استئصالها أو محاربتها علنًا؛ إذ «يمكن القول إن أعظم إنجازات سوكارنو أنه حافظ علىٰ بقاء إندونيسيا دولة إسلامية في الوقت الذي كان فيه المد الشيوعي علىٰ أشده»[3]. ومع ذلك، هي إرادة الله وليس إرادة البشر.

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٨٨.

(٢) سالزبرجر، آخر العمالقة، ص ٢٣٨.

(٣) رجاء إبراهيم سليم، «سوكارنو»، في: ماجد علي صالح، محرر، عظماء آسيا في القرن العشرين (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية - جامعة القاهرة، ٢٠٠٠م)، ص ١٠٥.

فلم يكن سوكارنو يهتدي بالدين في التنمية؛ فاكتسب العداء من النخبة والعامة؛ لأنه كان مفكِّكًا بالفكرة الشيوعية المتحالفة مع بنتشاسيلا التي تجعل الدولة فوق الكل؛ حيث إن الكل هو السلطة.

عندما نتصفح الملف الإنمائي لسوكارنو نجد فيه كل شيء إلا الاقتصاد؛ ولا يعني ذلك أن (كل شيء) قد حالفه النجاح. إن كل شيء في إندونيسيا كان يتمحور حول الذات القائدة، وليس حول الدولة المؤسسية التي تتمحور حول المساءلة، وتتطلب نظامًا قضائيًا قويًا، ونظام فصل السلطات؛ لا شيء من ذلك في ظل حضور الذات القائدة، وضمور الدولة الإنمائية التي قد تحقق العدالة الاجتماعية عبر آلياتها الدينامية. إن الذات القائدة من غير دولة مؤسسات ستكون عالة على التاريخ، وستعجز الأجيال عن أن تستثمرها في إنجاز عمل مستديم تستفيد منه الأمة.

ركز سوكارنو بعد الاستقلال على دعم الإندونيسيين أصحاب الأرض *(pribumi)* عبر سلسلة من القروض تهدف إلى تحسين وضعهم المعيشي، في الوقت الذي استهل فيه عمله الإنمائي باتباع سياسة تقشفية؛ إذ اهتدى في ذلك بنصيحة مستشاره الاقتصادي الدكتور شاخت، فقد «أوصى الدكتور شاخت عام ١٩٥١م إعطاء الأولوية المطلقة لإعادة الإنتاج السريع عبر سياسة تقشف عملية»(١). كما ركز سوكارنو في خطة التنمية الخمسية (١٩٥٦-١٩٦٠م) على الاستثمار في البنية التحتية، واستبعد القطاع الخاص من هذه الخطة، وبذلك غلب العمل السياسي المثبط على العمل الاقتصادي المنتج. فقبل منتصف عام ١٩٥٠م، شرعت الحكومة في وضع خطة أكثر طموحًا لمدة خمس سنوات؛ ولكن لم ينفذ من هذه الخطة إلا الجزء القليل نظرًا إلى نقص الأموال، فقد شهدت فترة الخمسينيات والستينيات انخفاضًا تدريجيًا في نسب الإنفاق الحكومي إلى الناتج المحلي الإجمالي الذي كان أقل من تلك التي تحققت في الحقبة الاستعمارية(٢).

---

(1) Bruce Glassburner (ed.) *The Economy of Indonesia: Selected Reading* (London: Cornell University Press, 1971), p. 44.

(2) Anee Booth, *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A History of Missed Opportunities* (Canbera: The Australian National University, 1998), p. 16.

لقد قامت هذه الخطة علىٰ أنقاض ممتلكات الهولنديين الذي غادروا البلاد، فاستولت الحكومة علىٰ ممتلكاتهم التي عدتها ملكًا للدولة. لقد ترك الهولنديون أكثر من ثلاثمئة مزرعة مجهزة بتكنولوجيا متطورة تتناسب مع مقتضيات ذلك الوقت، تركوا أيضًا أكثر من ثلاثمئة شركة تتوزع علىٰ التجارة والمالية والتعدين. هذا، وقد استبدلت حكومة سوكارنو بالكفايات الهولندية المهاجرة رجال العسكر الذين يفتقرون إلىٰ الخبرة؛ ما أثر سوءًا في الشركات التي انخفض مردودها الإنتاجي، فتدهورت الأوضاع الاقتصادية، «وعم الفقر المطلق في منتصف عام ١٩٦٠م؛ ففي جاوة كان ٦١% من السكان فقراء. وفي عام ١٩٦١م كان ما لا يقل عن ٦٨% من مجموع السكان من غير تعليم علىٰ الإطلاق؛ بينما ٠,١% فقط كان يتمتع بالتعليم العالي؛ أما نصيب الفرد من الدخل في إندونيسيا في منتصف عام ١٩٦٠م، فكان أقل بكثير من الاقتصادات الأخرىٰ في جنوب شرق آسيا ودون الهند. فقد بلغ الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي للفرد ٥٣٥ دولارًا أمريكيًا فقط عام ١٩٦٦م مقارنة بمبلغ ٦٥٠ دولارًا في الهند»[1].

في عام ١٩٥٩م، انتقلت إندونيسيا إلىٰ الاشتراكية وأممت الحكومة ممتلكات الهولنديين؛ ما أدىٰ إلىٰ هجرة الكوادر الهولندية المتبقية. وفي هذه الفترت رسمت حكومة سوكارنو الشيوعية خطة جديدة من ثماني سنوات بدأت عام ١٩٥٩م، غلبت عليها زيادة متضاعفة في الإنفاق الحكومي، وكانت مصادر تمويلها من الديون معظمها من الاتحاد السوفياتي؛ ما أفضىٰ إلىٰ عجز كبير أدىٰ إلىٰ زيادة التضخم الذي بلغ ١٥٠٠% بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦م، وأفرز ركودًا اقتصاديًا تامًا، وبحلول عام ١٩٦٦م كان إنتاج الفرد أقل مما كان عليه عام ١٩٥٨م[2]. بل وكان الإنتاج الإجمالي للفرد أكثر بقليل مما كان عليه في عهد الاستعمار الهولندي. وفي أواخر عام ١٩٥٩م «كانت قيمة صادرات إندونيسيا ٩٣١ مليون دولار أمريكي، ثم انخفضت إلىٰ ٦٨٥ مليون دولار بحلول عام ١٩٦٦م، وحصل عجز مقداره ٥٢١ مليون دولار عام ١٩٦١م»[3].

---

(1) Joan Hardjono et al, *Poverty and Social Protection in Indonesia* (Jakarta: The SMERU Research Institute, 2010), p. 2.

(2) Glassburner (ed.) *The Economy of Indonesia: Selected Reading,* p. 427.

(3) Ibid., p. 429.

في عام ١٩٦٢م استهلكت القوات المسلحة أكثر من ٨٣% من الدخل القومي؛ حيث شهدت البلاد تضخمًا كبيرًا؛ ما أدىٰ إلىٰ تخفيض الروبية، وهبطت الواردات بسبب النزاع مع ماليزيا، وبات ٧٠% من السكان يعيشون في فقر مطلق، جعل إندونيسيا من أفقر دول العالم ذات الدخل المنخفض؛ ولعل الديمقراطية الموجَّهة *(Demokrasi Terpimpin)* (١٩٥٩-١٩٦٥م) التي اخترعها سوكارنو، وظل هو الذي يديرها ويحرك خيوطها السياسية، كانت سببًا فيما وصلت إليه إندونيسيا من فقر وتخلف نتيجة قلة الاهتمام بالقضايا الإنمائية وتشويه المشهد السياسي. وقد استخدم سوكارنو هذا المفهوم «كاستراتيجية لإخفاء عجزه عن التعامل مع الانقسامات والجمود السياسي بين التيارات السياسية المختلفة، علاوة علىٰ صناعة جميع القرارات السياسية بمفرده، بما في ذلك تعيين أعضاء مجلس النواب»[1].

إن الاستبداد السياسي يفرز الفساد الاقتصادي ويشوه الملف الإنمائي للقائد ولا يبرز إلا سلبياته؛ حيث لم تنفع بنتشاسيلا باعتبارها فكرة دينية في تحسين الوضع الإنمائي كما رأينا؛ فهل الخلط بين عمل سيِّئ وعمل صالح يفضي إلىٰ تنمية مركَّبة مستديمة؟ هذا ما سنراه في مسيرة خليفة سوكارنو.

---

(1) Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy: Piety and Pragmatism* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), pp. 75-76

رابعًا

سوهارتو الليبرالي المختزِل:
الفكرة الدينية في خدمة (س، ن) الليبراليتين

يختلف سوهارتو (Soeharto) (١٩٦٦-١٩٩٨م) عن سوكارنو في المسلك الإنمائي؛ فالأول سلك طريق الليبرالية بينما الثاني كان مزهوًا بالخيار الشيوعي؛ ولكن الملتقىٰ الذي كان يجمعهما هو بنتشاسيلا، فمع «تولي سوهارتو لمقاليد السلطة عرف المجتمع الإندونيسي في ظل إيديولوجية بنتشاسيلا ما اصطلح علىٰ تسميته (بالنظام الجديد) الذي عني بالتخلص من الفكر الاشتراكي والاتجاه نحو الاقتصاد الحر»[1].

الجديد في عهد سوهارتو ليس النظام الجديد (New Order) الذي يبشر بإحداث قطيعة إيديولوجية مع النظام القديم غير قابلة للمساومة. إن الانقلاب العسكري الشيوعي علىٰ سوكارنو بإيعاز من سوكارنو نفسه وبتدبير منه، ثم انقلاب سوهارتو علىٰ سوكارنو الأعزل بدعم غربي ليبرالي، كان يفرض ذلك ويشترطه لتحويل إندونيسيا إلىٰ المعسكر الغربي، وخلط الأوراق علىٰ الاتحاد السوفياتي والصين في أرخبيل الملايو. إن النظام الجديد هو ضريبة الانقلاب الذي أوصل سوهارتو ومؤسسته العسكرية إلىٰ سدة الحكم؛ حيث لم يكن هناك جديد في ظل التحولات العالمية لا سيما بعد وصول الليبرالية إلىٰ مرحلة الانتصار النهائي (=نهاية التاريخ). فأنْ تتحول إندونيسيا إلىٰ النظام الليبرالي الجديد، فذاك أمر متوقع في ظل النزوات الشخصية لسوكارنو التي لم تكن العامة راضية عنها؛ ما أدىٰ بالمسلمين في إندونيسيا

---

(١) ميتكيس، «البانتشاسيلا في إندونيسيا: الركائز والتحديات»، ص ١٧٠.

- أبنجان *(abangan)* وسانتري *(santri)*(*) إلىٰ الوقوف مع سوهارتو -تحت راية التحالف المقدَّس- علىٰ تطهير إندونيسيا من فلول النظام الشيوعي بنيَّة الحفاظ علىٰ استقرار البلاد، والقضاء علىٰ من كان يُعَدُّ عدو الإسلام والمسلمين داخل إندونيسيا وخارجها.

الجديد إذًا، هو أن العقد السياسي قد أصبح أمره فرطًا بين سوهارتو -الذي بات رئيسًا رسميًا للبلاد سنة ١٩٧١م- والإسلاميين الذين تعاظم نفوذهم؛ فكان الأمر الأول أنه منع الإسلاميين المؤثرين في المجتمع المدني من المشاركة في الحياة السياسية بحجة الحفاظ علىٰ وحدة البلاد وتماسكها. ومما لا شك فيه أن المؤسسة العسكرية المتنفذة سياسيًا واقتصاديًا كانت وراء هذا الانفراط؛ لأن سوهارتو كان يأخذ بتقاريرها فيما يتعلق بعمل الإسلاميين ونشاطاتهم الحزبية. الأمر الثاني أن سوهارتو فرض علىٰ الأحزاب السياسية، بما فيها الأنشطة الدينية، الاقتداء ببنتشاسيلا والاهتداء بفكرتها الدينية في صياغة أي مشروع إنمائي يخاطب العامة تحت مسمىٰ ديمقراطية بنتشاسيلا *(Pancasila Democracy)*، حيث تلتزم هذه الديمقراطية بوحدة الأمة الإندونيسية، ولا يمنع ذلك من رضوخ الأغلبية المسلمة ذات الحجم الكبير إلىٰ الأقليات الأخرىٰ ذات النسبة القليلة؛ وهكذا فعل مع اقتصاد بنتشاسيلا *(Pancasila Economics)* الذي ينتصر للفكرة الليبرالية. واستمر سوهارتو ومؤسسته العسكرية -حامي بنتشاسيلا- علىٰ هذا المنوال في تنميط الحياة العامة؛ حتىٰ إنه ربط الزكاة ببنتشاسيلا، فأطلق عليها زكاة بنتشاسيلا، وفوق ذلك خيَّر العامة والنخبة المعارضة بين البراء الذي يلقي بأصحابه في دائرة المنبوذين، أو الولاء لديمقراطية بنتشاسيلا التي تجعل الموالين من المقربين.

لقد استعمل سوهارتو «ديمقراطية بنتشاسيلا كقناع لنظام حكمه، ورأىٰ أن هناك

(*) ينقسم المجتمع الإندونيسي المسلم إلىٰ جماعتين تختلف في رؤيتها إلىٰ الإنسان والحياة؛ (أبنجان) الذين يخلطون بين الثقافة الجاوية الباطنية والقيم الإسلامية، ما جعلهم يقبلون بنتشاسيلا، فهم بذلك أقرب إلىٰ العلمانية في رؤيتهم إلىٰ الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ أما (سانتري) فهم ملتزمون بالقيم الإسلامية ويعدونها قيمًا ضرورية لتغيير الدولة والمجتمع نحو الأحسن؛ ما جعلهم يرفضون بنتشاسيلا ويتعرضون لها بالنقد.

تكاملًا راسخًا في مبادئ بنتشاسيلا بين الديمقراطية والقيم الإندونيسية. وقد استخدم مصطلح ديمقراطية بنتشاسيلا لسحق المعارضين السياسيين، فهو بهذا المفهوم قدم ما يعرف بمبدأ (الولاء الأحادي) *(Loyalitas-asas mono)* بين المواطنين الإندونيسيين؛ فوصم خصومه السياسيين بأنهم ضد بنتشاسيلا التي شيِّدت للحد من تجاهل القيم الديمقراطية الحقيقية»[1]. هذا، وقد جعل سوهارتو من حزب جولكار -حزب العمال- وهو الحزب الرسمي للنظام الجديد، منظومة كبرىٰ من الإيديولوجيات السياسية والدينية في البلاد، وقد ظل هذا الحزب يحتكر العمل السياسي حتىٰ نهاية عام ٢٠٠٠م.

كان سوهارتو حريصًا علىٰ احتواء المشروع الإنمائي الإسلامي داخل بنتشاسيلا التي كانت -وما تزال- محلَّ معارضة أغلب أعراق إندونيسيا، لا سيما من الإسلاميين بعدما أسهمت بنتشاسيلا في تنامي التيار الليبرالي وتفرُّع مداخله، فضلًا عن أن بنتشاسيلا لم ترق إلىٰ طموحات المسلمين في إندونيسيا، فهناك من عدها تدور في فلك العلمانية الشاملة إذا ما قربناها من مفهوم المسيري للعلمانية الشاملة: «فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص»[2]. إذ نلفي في هذا الصدد الباحث الإندونيسي أمل فتح الله زركشي، يقول: «كان عيسىٰ أنصاري وجمعية الاتحاد الإسلامي أول من هاجم بانتشاسيلا بشجاعة، لما فيها من سلبيات. ورأىٰ عيسىٰ أنصاري في كتابه (الأمة الإسلامية تواجه الانتخابات العامة) *(Umat Islam Menghadapi Pemilihan Umum)*، قائلًا: إن بنتشاسيلا إيديولوجية غير واضحة في تفسيرها، واستخدمت كشعار فقط. وإني أشك في أساس الديمقراطية، هل هي ديمقراطية غربية أم ديمقراطية أوروبية شرقية، أم ديمقراطية علىٰ أساس الأغلبية. وأكد أن الإسلام وضع مفهومًا معينًا للديمقراطية ... وقد ذكر عدم وضوح الأساس الأول، وهو عقيدة التوحيد عند المسلمين. إن عقيدة التوحيد في أسس بنتشاسيلا لا تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق العقيدة

---

(1) Hilmy, *Islamism and Democracy*, pp. 76-77.

(٢) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط ١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م)، مج ١، ص ٦.

ومحاربة الشرك، وكذلك لا يمكن أن تستخدم معيارًا لعلاج كل المشاكل والقضايا»[1].

لقد كان سوهارتو يضرب علىٰ وتر التنمية كلما تطرق إلىٰ ضرورة ربط بنتشاسيلا بالنشاطات السياسية والدينية؛ ولهذا وافقه بعض الإسلاميين، وكان علىٰ رأسهم عبد الرحيم وحيد -الذي صار رئيسًا للبلاد فيما بعد- وهو رئيس أكبر جمعية إسلامية متنفذة في المجتمع الإندونيسي؛ فعلىٰ الرغم «من المعارضة الشديدة التي أبدتها الهيئات الإسلامية ضد اعتماد مبادئ بنتشاسيلا بوصفها مصدرًا للنشاطات السياسية والدينية، نلفي عبد الرحمن وحيد زعيم أكبر جمعية يطلق عليها اسم نهضة العلماء المسلمين، يبدي موافقته الصريحة علىٰ الالتزام بهذه المبادئ، وقد صرح بذلك عام ١٩٧٣م، ورأىٰ أن الأخذ بهذه المبادئ ييسر العمل مع الحكومة. ويبدو أن الليونة التي أبدتها نهضة علماء المسلمين نابعة من اعتقادها أن مهادنة الحكومة والعمل معها، سيساعد علىٰ دفع عجلة التنمية إلىٰ الأمام»[2].

كان سوهارتو أيضًا حريصًا علىٰ الحفاظ علىٰ دستور ١٩٤٥م الذي خرج من رحم بنتشاسيلا، فقد نص الدستور علىٰ أن بنتشاسيلا هي تجسيد للمبادئ الأساسية للدولة الإندونيسية المستقلة، وكان الهدف من بنتشاسيلا في دستور ١٩٤٥م، هو العمل علىٰ إيجاد أرضية متماسكة يقف عليها كل من المسلمين والمسيحين والهندوس. ومن ثمَّ، رأىٰ سوهارتو أن أفضل مسلك يحد من تأثير الإسلاميين في المجتمع الإندونيسي، ولا سيما الطلاب والشباب، هو توطين بنتشاسيلا وربطها بأي نشاط ديني أو سياسي؛ فهل بعد ذلك كله يجرؤ الزعيم الإندونيسي المسلم علىٰ افتتاح نشاطاته السياسية والدينية بالكفر، هذا إذا عددنا أن الإسلاميين -لا سيما السانتري- يعدون بعض مبادئ بنتشاسيلا من قبيل الكفر بعدما اتخذها كفار إندونيسيا -في تصورهم- منفذًا سياسيًا لتحقيق مآربهم التي لا تفرق بين الحلال والحرام؟

---

(١) أمل فتح الله زركشي، **الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي الحديث في إندونيسيا**، ط ١ (كوالالمبور: مركز البحوث - الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ٢٠١٠م)، ص ٢٦٧.

(٢) سوهرين محمد صالحين، **الإسلام والفكر الليبرالي في إندونيسيا: النشأة والتطور**، ط ١ (كوالالمبور: مركز البحوث - الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ٢٠١٠م)، ص ٣٢.

بعد أن ضمن سوهارتو أن الدين بوصفه منظومة كلية لن يقف حجر عثرة أمام بنتشاسيلا باعتبارها الإيديولوجية الرسمية للدولة، والليبرالية باعتبارها إيديولوجية العهد الجديد؛ فتح صفحة إنمائية مغايرة تمامًا، واتخذ من الشركات المتعدية الجنسيات أقلامًا سوَّد بها أرض إندونيسيا.

ماذا فعل سوهارتو بالاقتصاد إذًا؟ وما مدىٰ اتساع رؤيته الإنمائية بينما هو سليل النخبة العسكرية الضيقة الرؤىٰ في أمور البناء السلمي؟

استهل سوهارتو عهده الإنمائي بمساعدات مالية -لا شك في أنها مشروطة- من صندوق النقد الدولي، تصحبها سياسيات ونصائح لتحقيق الاستقرار الكلي؛ حتىٰ أضحت المساعدات المالية والاقتراض أهم مصادر الدخل الإندونيسي، فشكلت بذلك مدخلًا استراتيجيًا للنظام الاقتصادي -والسياسي والاجتماعي والتربوي- الجديد في إندونيسيا. ولنجاح هذا النظام الجديد استدعت الضرورة فتح أراضي إندونيسيا للاستثمارات الأجنبية؛ علىٰ الأقل هذه نصائح صندوق النقد الدولي لمن يريد أن يروم حياة اقتصادية أكثر رفاهية؛ أما الرؤية المحلية لاقتصاد بنتشاسيلا فمستوحاة من المادة (٣٣) من الدستور، التي تنص علىٰ الآتي[1]:

١- ينظم الاقتصاد بوصفه عملًا مشتركًا يقوم علىٰ النظام العائلي.

٢- فروع الإنتاج مهمة وتؤثر في حياة معظم الناس، وسوف تكون تحت مراقبة الدولة.

٣- الأرض والماء والثروة الطبيعية ستكون تحت مراقبة الدولة، وسوف تستخدمها الدولة في خدمة الشعب.

وعليه، نلفي في النظام الجديد الذي نادىٰ به سوهارتو، أن الاقتصاد في المنطق الليبرالي يسير وفق اليد الخفية (=السوق)؛ بينما اقتصاد بنتشاسيلا هو في قبضة اليد الظاهرة والمكشوفة (السلطة)، والمقصود بالسلطة هنا ليس التي ينصح صندوق النقد الدولي بحصر دورها في المرافق العامة والخدمات الاجتماعية؛ وإنما السلطة في

---

(1) Selo, *Indonesia: A Socio-Economic Profile*, p. 108.

اقتصاد بنتشاسيلا هي المؤسسة العسكرية حامية اقتصاد السوق. فهل كانت المؤسسة العسكرية طرفًا اقتصاديًا فاعلًا؟

لقد حدد سوهارتو رؤيته الإنمائية في ثلاث مراحل؛ **الأولىٰ**: استدامة التنمية الاقتصادية؛ **الثانية**: تحقيق الاستقرار السياسي؛ **الثالثة**: ضمان التوزيع العادل لعوائد التنمية. وقد استعان سوهارتو بالتكنوقراط في إنجاح النظام الجديد، وهم خبراء اقتصاديون تشربوا لبن الفكرة الليبرالية من الغرب؛ فباشروا عملهم بمعالجة التضخم المالي، وبحثوا في أسباب الانهيار المالي الذي ورثه سوهارتو من عهد سوكارنو، وهي معالجة مهمة ولا شك؛ ولكن تهم صندوق النقد الدولي لاسترجاع فوائد ديونه علىٰ الأقل. فبعد التضخم الكبير الذي عرفه عهد سوكارنو، رأىٰ سوهارتو أن الحفاظ علىٰ الاستقرار الاقتصادي يستدعي المزيد من الاستثمار الأجنبي المباشر وتدفق رأس المال من أجل حصول تنمية مستديمة، لا سيما أن إندونيسيا تعد من الأربع الأوائل في العالم في إنتاج القصدير، ومن الخمس الأوائل في إنتاج خام النيكل.

في **المرحلة الأولىٰ (١٩٦٦-١٩٧٣م)** التي هي مرحلة إعادة التأهيل وتحرير الاقتصاد والانتعاش الجزئي، اعتمدت حكومة سوهارتو علىٰ مجموعة من التكنوقراط للتمهيد لاقتصاد مفتوح، والقضاء علىٰ حالة الركود التي خلفتها فترة سوكارنو؛ ما أدىٰ تدريجيًا إلىٰ إزالة الحواجز التجارية والاستثمارية، في الوقت الذي كانت فيه الحكومة تواجه مخاطر سياسية وإيديولوجية في ظل الخروج علىٰ قيم الشعب الإندونيسي المتمثلة في بنتشاسيلا التي تنص علىٰ الحفاظ علىٰ الموارد الطبيعية وتجريم بيعها للأجانب. في هذه المرحلة أيضًا أدخلت الحكومة سياسات نقدية ومالية تتناسب مع سياسة إعادة التأهيل؛ ولكن جلبت هذه السياسة النقدية السريعة تضخمًا عام ١٩٦٦م بنسبة ٦٣٦٪، انخفض إلىٰ ٩٪ عام ١٩٧٠م. كما ارتفع إجمالي الاستثمار لحوالي الثلثين، وانتقلت الاستثمارات الأجنبية المباشرة من ٨٣ مليون دولار أمريكي خلال السنوات ١٩٦٧-١٩٦٩م إلىٰ ٢٧١ مليون دولار أمريكي عام ١٩٧٢م؛ ما يدل علىٰ مدىٰ التزام حكومة سوهارتو بسياسة الاستثمار المفتوح[1]. من

---

(1) Howard Dick et al, *The Emergence of a National Economy: An Economic History of Indonesia, 1800-2000* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 203-204.

وجهة أخرىٰ، أدت سياسة التكنوقراط بعلاقتها الوثيقة مع المانحين الدوليين والمستثمرين المحليين والأجانب إلىٰ تخفيض التضخم بسرعة مذهلة؛ فقد نما الاقتصاد بمعدل سنوي بلغ ٦%، وقد كانت سنة ١٩٦٨م بداية الانتعاش بنمو ١٠,٩%[١].

في الستينيات والسبعينيات تغذىٰ النمو الصناعي من تحرير التجارة ونظم الاستثمار الأجنبي والطفرة النفطية (١٩٧٤-١٩٨١م). كما استفادت حكومة سوهارتو من عائدات الضرائب المحصلة من صندوق استثمار النفط؛ حيث أصبحت هذه الضرائب أساس التنمية الاقتصادية إلىٰ جانب عائدات القطاع الخاص الذي يستثمر في الصناعات الثقيلة، مثل: الحديد والصلب، والتكنولوجيا العالية، وصناعة الطائرات. علاوة علىٰ استغلال الموارد الطبيعية الأخرىٰ، مثل: الأخشاب، والنحاس، والنيكل، والمطاط، والبن؛ كل هذه العوامل الإنتاجية أسهمت في ازدهار قطاع التصدير؛ حيث اتبعت الحكومة سياسة إحلال الواردات مع بداية الثمانينيات، كما أدخلت التكنولوجيا علىٰ الزراعة فاستفاد من ذلك الملايين من الفلاحين؛ ما أدىٰ إلىٰ استخدام أنواع البذور الجيدة وفتح الطريق نحو الثورة الخضراء التي زادت من تنوع محاصيل الأرز.

وعلىٰ الرغم من كل ذلك، فقد ارتفعت أصوات معارضة ضد سياسة الاستثمار المفتوح التي ترهن الثروات الطبيعية لإندونيسيا في أيدي المستثمرين الأجانب جريًا وراء الربح من غير مراعاة حالات الفقر التي تأخذ بخناق الإندونيسيين؛ ففي «الجزء الأخير من السبعينيات وأوائل الثمانينيات كان هناك الكثير من الحديث حول اقتصاد بنتشاسيلا الذي شدَّد علىٰ دور المؤسسات الحكومية والاقتصادية وعلىٰ أهمية المساواة والقيم الاجتماعية والدينية للتخفيف من الجوانب الفردية والأنانية في السوق الرأسمالية. والحاجة إلىٰ الاقتصاد القومي، ومن ثَمَّ الحد من دور الشركات الأجنبية والأقلية الصينية في الاقتصاد»[٢]. لا سيما إثر تغول السياسة الليبرالية الاقتصادية بعد

---

(1) Hal Hill, *The Indonesian Economy Since 1966: Southeast Asia's Emerging Giant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 15-17.

(2) Booth, *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, p. 319

الأزمة النفطية؛ حيث ألفت إندونيسيا نفسها في مرحلة حرجة أدت بها إلىٰ تأجيل المشروعات الصناعية الكبرىٰ، نظرًا إلىٰ نضوب الموارد المالية التي تأتي من النفط؛ فانخفضت عائدات الصادرات وعائدات ضريبة النفط.

في المرحلة الثانية (١٩٧٣-١٩٨٣م) التي تعد مرحلة النمو السريع نما الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي بمعدل سنوي بلغ في المتوسط ٧,٧% في جميع السنوات (١٩٧١-١٩٨١م)، وبنسبة لا تقل عن ٥%؛ أيضًا سجلت هذه الفترة اضطرابًا اقتصاديًا استثنائيًا، فقد انخفض حصاد الأرز إلىٰ حد خطير في أواخر عام ١٩٧٢م، وتضاعفت أسعار الأرز. هذا، وقد أدىٰ هبوط أسعار النفط إلىٰ ارتفاع المديونية الخارجية، وحدوث انخفاض مفاجئ في النمو الاقتصادي عام ١٩٨٢م[1].

المرحلة الثالثة (١٩٨٣-١٩٩٦م) وهي مرحلة ما بعد الطفرة النفطية، وإلغاء القيود، وتحرير التجارة، والنمو السريع الذي تقوده الصادرات. بدأت أسعار الصادرات في الانخفاض عام ١٩٨٢م؛ فتدهورت التجارة الإندونيسية. ومن العوامل الأخرىٰ التي أثرت في اقتصاد إندونيسيا، الركود الذي حصل في الدول الصناعية الكبرىٰ، فضلًا عن تفاقم عبء الديون الخارجية؛ حيث كانت ٤٠% من الديون الخارجية مقوَّمة بالين الياباني، في حين كانت حصيلة الصادرات مقوَّمة بالدولار الأمريكي الذي كان قد انخفض بشكل حاد مقارنة بالين الياباني. كما تم الحصول علىٰ جزء كبير من عائدات الحكومة من ضرائب النفط، ومع ذلك ظلت موارد الحكومة أقل من متطلبات مشاريع التنمية؛ لكن في أواخر عام ١٩٨٠م، نما الاقتصاد بسرعة كما كان عليه في السبعينيات، والناتج المحلي الإجمالي بلغ ٩% سنويًا في الفترة (١٩٨٨-١٩٩١م). هذا، وقد نمت الصناعة في عهد سوهارتو، وأدخلت التكنولوجيا الحديثة في معظم مناطق إندونيسيا؛ ففي عام ١٩٨٩م كان القطاع الصناعي يعمل بنسبة ٩% من إجمالي القوىٰ العاملة، و٣٥% في قطاع الخدمات؛ بينما استأثر القطاع الزراعي بنسبة ٥٥%، وبلغت البطالة ٣%[2]. إلا أنه في ظل استمرار التقشف وإصلاح الاقتصاد الجزئي حصل انتعاش قوي عام ١٩٨٧م؛ إذ بلغ

---

(1) Hill, *The Indonesian Economy Since 1966*, p. 16.

(2) Dick et al, *The Emergence of a National Economy*, p. 210.

متوسط النمو السنوي ٦,٧% في الفترة (١٩٨٧-١٩٩٢م)، التي تزامنت مع نمو القطاع الصناعي الخاص[1].

في نهاية التسعينيات كانت إندونيسيا أكبر ثامن اقتصاد في آسيا إلىٰ جانب اليابان، والنمور الآسيوية التقليدية الأربعة، وماليزيا، وتايلاند، بمعدل نمو سنوي ٧% في الفترة (١٩٦٥-١٩٩٧م)، والناتج القومي الإجمالي كان يتضاعف كل عشر سنوات بسبب الزيادة في الصادرات المصنعة؛ ما انعكس علىٰ الأهمية النسبية للزراعة التي انخفضت في الوقت الذي تسارعت فيه الأهمية النسبية للصناعة. في عام ١٩٨٦م -وفي ذروة الأزمة النفطية- أعفت الحكومة الإندونيسية الشركات الأجنبية من الضرائب تشجيعًا للاستثمار؛ ما زاد من وتيرة الصادرات المصنَّعة، فحققت نموًا يعد الأول من نوعه في تاريخ إندونيسيا؛ إذ نما قطاع الصناعة التحويلية بمعدل سنوي متوسط قدره ١٣% إلىٰ غاية عام ١٩٨٨م، ونما بمعدل ٢٢% في الفترة (١٩٨٩-١٩٩٢م).

لقد استندت التنمية الصناعية إلىٰ التصنيع المحلي في النفط والغاز الطبيعي تحت شركة برتامينا *(Pertamina)*، وكذلك في الفحم والقصدير والذهب، والصلب والألمنيوم. في الوقت الذي نما فيه قطاع الصادرات المصنَّعة بمعدل ٢٧%. وابتداءً من (١٩٩٣ -١٩٩٧م) تباطأ النمو بعد تراجع قطاع الصادرات المصنَّعة من ٢٧% إلىٰ ٧%. وقد حاول صناع القرار والخبراء معرفة الأسباب، فأرجعوا بعضها إلىٰ الإصلاحات التي عرفها القطاع المصرفي (١٩٩١-١٩٩٢م)، أعقبتها زيادة كبرىٰ في الديون قصيرة الأجل، وانخفاض معدلات نمو الطلب، وانخفاض تكاليف الأجور، وعولمة الإنتاج، وتراجع المزايا التنافسية لا سيما مع دخول الصين بوصفها لاعبًا اقتصاديًا منافسًا علىٰ أعلىٰ مستوىٰ. وقد طالب هؤلاء الخبراء بإدخال إصلاحات تجارية في ضوء أسباب تراجع قطاع الصادرات المصنَّعة؛ ولكن تلكؤ الحكومة في القيام بالإصلاحات مكَّن الأزمة المالية الآسيوية عام ١٩٩٧م من أن تفعل فعلها الخطير في إندونيسيا بطريقة درامية أطاحت بسوهارتو، وأفقرت الشعب الإندونيسي، وهجَّرت المستثمرين الأجانب الذين صنعوا تنمية إندونيسيا بالشكل الذي رأيناه قبل الأزمة.

---

(1) Hill, *The Indonesian Economy Since* 1966, p. 17.

عمومًا، لم يكن سوهارتو يرىٰ ضرورة إعادة البناء بالشكل الذي تطالب به العامة المشلولة والنخبة المسؤولة، بقدر ما كان يبحث عن فكرة ترسيخ الليبرالية البديلة لإزالة الفكرة الشيوعية التي رسخها سوكارنو؛ أما الفكرة الدينية (بنتشاسيلا) فهي مجرد وثيقة دستورية ولم تكن لتنفع، مثل الفكرة الليبرالية، في اختصار السنوات الضائعة من عهد سوكارنو بتنمية سريعة وبأضعاف متضاعفة؛ ولكن الفكرة الليبرالية البديلة والمركَّبة والمنسِّقة بين الإنسان والأرض والوقت أصابت سوهارتو بالأزمة المالية -الليبرالية- في مقتل سنة ١٩٩٨م. لقد هرب حلفاء سوهارتو، وهم الأقلية الصينية الإندونيسية، بإنسانهم (الصيني الإندونيسي المنتج) واستثماراتهم (الأرض) وأموالهم (التي تراكمت باحترام الوقت وهربت إلىٰ الخارج لربح الوقت) باتجاه تايوان وهونغ كونج والصين؛ بينما كان من المفترض أن يصمدوا أمام الأزمة؛ ولكن تبيَّن أنهم يفتقدون إلىٰ الحس القومي (اللاإنسان) ويفتقرون إلىٰ الشعور بالانتماء الوطني (اللاأرض)، لا سيما أنهم كانوا موضع نقد، وبعد تهريب أموالهم جرَّاء الأزمة باتوا في مرمىٰ السخط من فعلهم غير الوطني.

من وجهة أخرىٰ، كان الفساد الذي شرعنته الفكرة الدينية بإيعاز من السلطة والنخبة، هو السم القاتل الذي عجل بانهيار الجسد الإنمائي الإندونيسي بالسرعة التي خفت حدتها في بلدان جنوب شرق آسيا، ولم يكن هذا الفساد يتحرك سلميًا بل كانت هناك قوىٰ داخلية تحمي هذا الفساد ما حول إندونيسيا إلىٰ (دولة الخوف) بامتياز. كما خرجت العامة التي عاشت سجينة دولة الخوف للتعبير عن سخطها في ١٣ مايو ١٩٩٨م؛ ما دفع بسوهارتو إلىٰ الاستقالة، وخروجه من السلطة من الباب الضيق؛ وكأنه لم يغن فيها.

خامسًا

نماذج من السلطة والنخبة ما بعد سوهارتو: الفكرة الدينية تتعايش مع الفساد

١- نموذج بحر الدين يوسف حبيبي (B. J. Habibie) (١٩٩٨-١٩٩٩م):

ينماز حبيبي بخلفية تكنولوجية لم تسعفه في معالجة مخلفات الأزمة المالية التي عصفت بسوهارتو؛ فتولىٰ الرئاسة بحكم أنه كان نائبًا للرئيس. في فترته أطل عهد ديمقراطي جديد استبشر به الإندونيسيون، كما هللوا من قبل للنظام الجديد الذي سلكه سوهارتو؛ وعليه فقد ركزت حكومة حبيبي علىٰ تضييق الفجوة الاقتصادية والاجتماعية، والقضاء علىٰ المحسوبية، والعمل علىٰ إصلاح سوق العمل، وخلق صناعات كثيفة العمل لمعالجة ظاهرة الفقر الذي كان يهدد وحدة إندونيسيا، إلىٰ جانب إطلاق الحريات بإطلاق نظام ديمقراطي نجم عن أول انتخابات حرة عام ١٩٩٩م. كما بدأت الحكومة تعترف بالنقابات العمالية وحقها في الإضرابات، وزادت حرية الحركات العمالية في الحكومات المقبلة، وصارت أسواق العمل تتوجه نحو تنظيم أكثر، يحفظ للعمال حقوقهم لاسيما في القطاع الرسمي[1].

دعا حبيبي أيضًا إلىٰ اللامركزية الإقليمية التي تسحب من العاصمة جاكرتا السيطرة المطلقة علىٰ إدارة البلاد، ونقل السلطة المالية والتنظيمية إلىٰ المناطق والأقاليم الإندونيسية، ومنح الأقاليم مزيدًا من السلطة والحكم الذاتي عدا السلطات السيادية مثل: الدفاع، والقضاء، والسياسة الخارجية، والشؤون الدينية، والسياسات المالية والنقدية. وقد أصبح هذا القانون اللامركزي فاعلًا في عهد الرؤساء الذين جاءوا من بعده.

---

(1) Hilmy, *Islamism and Democracy*, pp. 77-78.

كما دعت حكومة حبيبي إلىٰ برنامج الاقتصاد الشعبي *(Ekonomi Rakyat)* وهو عبارة عن مبادرة شعبية لتحقيق العدالة في التوزيع وتخفيف التوترات الاجتماعية؛ لتمكين التعاونيات المحلية وأصحاب المشروعات الصغرىٰ أمام التكتلات التجارية التي يسيطر عليها أولاد سوهارتو وأقاربه، ورجال الأعمال من الأقلية العرقية الصينية؛ حيث تسهم التعاونيات في برنامج الاقتصاد الشعبي بتوزيع السلع الأساسية، وتمنح القروض المدعومة للمزارعين وأصحاب المشروعات الصغرىٰ. وقد انتهىٰ هذا البرنامج إلىٰ الفساد وقلة الكفاية؛ فلم تشمل المبادرة جميع السلع الاستراتيجية التي ظل يسيطر عليها أبناء سوهارتو، لا سيما الزيت والسكر؛ فكان المسؤولون عن التعاونيات هم المستفيدين وليس الشعب، وذلك طبعًا في غياب قانون محاربة الاحتكار. فضلًا عن ذلك، فإن خطط القروض المدعومة زادت من تأزيم الحالة الاقتصادية للمقترضين؛ ما أدىٰ إلىٰ اتهام برنامج الاقتصاد الشعبي بأنه ترويج لحزب الجولكار الحاكم لمواصلة مسيرته بعد الأزمة المالية سنة ١٩٩٧م[1].

من جانب آخر، وقَّع حبيبي علىٰ قانون حماية المستهلك من السوق، الذي ظل طيَّ الدراسة في فترة سوهارتو، كما وقَّع علىٰ قانون مكافحة الفساد؛ ولكن الفساد كان مستشريًا حتىٰ في حكومته التي تورطت في فضيحة بنك بالي عام ١٩٩٩م؛ حيث تم تحويل ٧٤ مليون دولار أمريكي إلىٰ حزب جولكار الحاكم لاستخدامها في تمويل الحملة الانتخابية عام ١٩٩٩م. وعمومًا، «جاء حبيبي إلىٰ السلطة في وقت انكمش فيه الاقتصاد بنسبة ١٣,٢٪ عام ١٩٩٨م، وبمعدل نمو متواضع بنسبة ٠,٢٪ عام ١٩٩٩م، وفقًا للبيانات الصادرة عن بنك التنمية الآسيوي، وبلغ التضخم ٥٨,٥٪ عام ١٩٩٨م، وانخفض إلىٰ ٢٠,٥ بالمئة عام ١٩٩٩م. وفي ديسمبر ١٩٩٩م سجل التضخم ٢٪ علىٰ الرغم من أن مستويات التضخم كانت في زيادة قدرها ٧٪، وارتفعت البطالة من ٥,٥٪ عام ١٩٩٨م إلىٰ ٦,٣٪ عام ١٩٩٩م، في حين ارتفعت البطالة المقنعة من ٦٠ إلىٰ ٦٣٪ . وظلت الأجور الحقيقية عند ٢٠-٢٥٪ أدنىٰ من مستويات ما قبل الأزمة، وأصبح الدولار الأمريكي يساوي ٧,٠٠٠ و٧,٥٠٠ روبية.

---

(1) See: Stephen V. Marks, Economic Policies of the Habibie Presidency, *Bulletin of Indonesia Economic Studies*, Volume 45, Issue1, (April 2009), pp. 39-60.

وقد حاولت حكومة حبيبي تنفيذ الإصلاحات المطلوبة ولكن الفساد كان متنفذًا في حكومته»[1] التي عجَّلت فضيحة بنك بالي بإسقاطها ونهاية عهد طويل من احتكار حزب جولكار للمشهد السياسي الإندونيسي، علاوة علىٰ تأويل بنتشاسيلا بما يخدم مصلحة السلطة والنخبة.

٢- نموذج عبد الرحمن وحيد، (A. Wahid) (١٩٩٩-٢٠٠١م):

يطلق الإندونيسيون اسم *(Gus Dur)* علىٰ عبد الرحمن وحيد زعيم أكبر تنظيم إسلامي في البلاد -جمعية نهضة العلماء- وهو اسم شعبي يدل علىٰ مدىٰ احترام الإندونيسيين -علىٰ اختلاف ديانتهم- لشخصية وحيد الأكثر انفتاحًا علىٰ المسلمين وغيرهم. لقد كان وحيد يتميز بشعبية منقطعة النظير بحكم ثقافته المزدوجة الإسلامية والعلمانية؛ ولكن لما وصل إلىٰ سدة الحكم نفر منه من كان يؤيده، وفَقَدَ قاعدة شعبية عريضة، لا سيما بعد تصريحاته المعادية للإسلاميين في الداخل، والمتقاربة مع الإسرائليين في الخارج.

لقد بدا وحيد غير مؤهَّل لقيادة إندونيسيا سياسيًا واقتصاديًا، وأنه عاجز عن توظيف الفكرة الدينية التي خبرها مدة طويلة في التفاهم مع مقربيه وأعدائه، وبناء علاقات سياسية واقتصادية تزيد من وحدة إندونيسيا، وإن كان قد حاز إعجاب التنظيمات الإيديولوجية في إندونيسيا علىٰ مختلف انتماءاتها الدينية والسياسية.

علىٰ الرغم من ولع وحيد بالعمل الديمقراطي، إلا أنه لم يكن ديمقراطيًا مع أعضاء حكومته ومع البرلمان. وقد دخل وحيد في صراع مع البرلمان وخلق أزمة دستورية في البلاد، بعدما شكَّك الكثير في قدرته علىٰ التعافي بإندونيسيا من الأزمة المالية واستعادة الاستقرار السياسي؛ ففي «عام ٢٠٠٠م وقَّعت إندونيسيا مع صندوق النقد الولي خطابًا للنوايا، وتضمنت الاتفاقية المزيد من الإعفاءات الضريبية علىٰ الشركات الأجنبية، وتحسين قوانين الضرائب، ودراسة مقترحات الحكم الذاتي للأقاليم، واسترداد القروض من المدينين، وإعادة هيكلة البنوك، وتحسين عمليات مراجعة

(1) Anthony L. Smith (ed.), *Gus Dur and the Indonesian Economy* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), pp. 6-7.

الحسابات والرقابة العامة، وتحسين قانون الشركات. وإن ظل صندوق النقد الدولي محلَّ شك وريبة المسؤولين الإندونيسيين، إلا أن حكومة وحيد كانت ترىٰ المساعدة الدولية أمرًا حيويًا؛ فقد قال الوزير المنسق للشؤون الاقتصادية في حكومة وحيد: نحن ملتزمون ببرنامج صندوق النقد الدولي ودوره في دعم الانتعاش الاقتصادي في إندونيسيا»[١].

من جانب آخر، طرح وحيد صاحب السلطة العليا في البلاد إمكانية إجراء استفتاء في إقليم آتشيه من غير استشارة النخبة العسكرية والسياسية والأطراف المعنية، علاوة علىٰ عزل أعضاء مجلس وزرائه أكثر من مرة، وقام بالتشويه العلني لسمعة زعماء عسكريين وسياسيين ودينيين؛ ما جعل منه شخصية غامضة ومتسلطة، لا تلقي السمع لمستشاريه ومنتقديه؛ بل أصيبت حكومته بالشلل التام فيما يتعلق باتخاذ القرارات المصيرية والعاجلة؛ وقد حامت شكوك حول حكومته المتورطة في انتهاكات حقوق الإنسان في تيمور الشرقية، فكانت ضربة قاصمة لحكومته ومن ثمَّ نهاية عهده. هذا في الوقت الذي كان يبشِّر باللامركزية، حيث نسج علاقات مع الأقاليم الأخرىٰ ومنح بعضها حكمًا مستقلًا خاصًا. فلما «أصبح وحيد رئيسًا لإندونيسيا سنة ١٩٩٩م اتبع نهجًا ثقافيًا وديمقراطيًا أكثر انفتاحًا علىٰ مسألة الصراع العرقي والمطالبة بالانفصال في إقليم بابوا (Papua)، فقد سعىٰ لنسج علاقة مع النخبة المثقفة في الإقليم، وأيَّد وضع مشروع قانون بشأن حكم مستقل خاص للإقليم. وبعد سلسلة طويلة من النقاشات واللقاءات في أواخر عام ٢٠٠١م سنَّ البرلمان القانون الرقم ٢١/٢٠٠١ بشأن الحكم المستقل الخاص بإقليم بابوا»[٢].

هناك شبه كبير بين وحيد وسوكارنو في اكتساب شعبية عريضة عبر الخطابات النارية، والبلاغة الثورية والديمقراطية. علاوة علىٰ أن الرجلين مارسا كل شيء إلا الاقتصاد. تحدث وحيد عن الاقتصاد في حملته الانتخابية؛ ولكن تركيزه علىٰ

---

(1) Ibid., p. 8.

(2) Budy P. Resosudaro and Frank Jotzo (eds.), *Working with Nature Against Poverty: Development, Resources and the Environment in Eastern Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), p. 23

الديمقراطية جعل مهمته الاقتصادية معقدة بعد أن انخفضت الروبية الإندونيسية إلىٰ ٨،٦٥٠ مقابل الدولار الأمريكي، وبعد أن بات «الدَّيْن هو قضية الساعة في إندونيسيا فمستويات الدين المقدرة من قبل البنك الآسيوي للتنمية بلغت ٩٥% من الناتج المحلي الإجمالي، وهو يمثل زيادة بمقدار أربعة أضعاف منذ عام ١٩٩٨م؛ إذ استهلكت خدمة الديون ما يزيد علىٰ ٦٠% من عائدات حكومة سوهارتو[١]. وفي نيسان ٢٠٠٠م تم إعادة جدولة ديون إندونيسيا في نادي باريس بقيمة ٥,٨ بلايين دولار من الديون حتىٰ ٣١ آذار ٢٠٠٢م؛ أما نادي لندن فتم إعادة جدولة ٣٤٠ مليون دولار في الفترة نفسها»[٢].

علاوة علىٰ ذلك، كادت وزارة وحيد تخلو من الاقتصاديين. فعلىٰ الرغم من أنه عيَّن مجالس خاصة للنظر في الشؤون الاقتصادية، وأدخل تغييرات علىٰ ترتيبات المكافآت، وتحسنت بورصة جاكرتا بعد تعيينه نظرًا إلىٰ إجماع الإندونسيين علىٰ شخصيته؛ فإن النمو البطيء الذي حصل في فترته لم يخلق فرص عمل كافية. فحكومته لم تكن علىٰ قدر كبير من المسؤولية لا سيما من الاقتصاديين الذين من المفروض أن يجتهدوا جهدهم في تحسين قانون الاستثمار بما يحافظ علىٰ الثروات الطبيعية لإندونيسيا من جشع المستثمرين الأجانب والمحليين (=الأقلية الصينية الإندونيسية)؛ بل نلفي المسؤول الاقتصادي في حكومة وحيد يشجع المستثمرين علىٰ عدم المجيء لإندونيسيا بطريقة ارتجالية، وحجة هذا المسؤول ليس الخوف من المستثمرين وإنما القلق عليهم من اصطدام أعمالهم وتجارتهم بجبل من الفساد، «ونظرًا إلىٰ تنامي الفساد ومهزلة حكومة وحيد؛ فإن الوزير المنسق للشؤون الاقتصادية، قال: لو كنت مستثمرًا أجنبيًا فإني لن آتي إلىٰ إندونيسيا. وهذا الكلام يكشف عن الثقة الضعيفة في الاقتصاد الإندونيسي؛ لأن الاقتصاد لا ينمو بالسرعة المتوقعة بسبب فضائح الفساد وغياب الاستقرار السياسي»[٣]. حيث بدت تظهر علىٰ

---

(1) Ross H. McLeod (ed.), Indonesia Assessment 1994: Finance as a Key Sector Indonesia's Development (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1994), p. 270.

(2) Smith (ed.), *Gus Dur and the Indonesian Economy*, p. 9.

(3) Ibid., p. 16.

إندونيسيا ملامح الدولة الفاشلة؛ فالنزاعات الإقليمية هي «أكثر العلامات وضوحًا علىٰ انهيار سلطة الحكومة المركزية، ولا توجد أي استراتيجية واضحة للتغلب علىٰ هذه المشكلات»[1].

وفي الأخير، اتهم البرلمان الرئيس وحيدًا بالفساد المالي، وأصدر مذكرة في حقه كانت كافية لانتزاع مقعد الرئاسة منه وتسليمه إلىٰ نائبته ميغواتي؛ حيث باتت بنتشاسيلا في مأزق بعد الفقر الحاصل في العدالة الاجتماعية، وانتقاص إندونيسيا من أطرافها؛ ما جعل إعادة النظر في الدستور الإندونيسي -الذي يمتح بعض بنوده من بنتشاسيلا- مطلبًا ملحًا ما بعد فترة وحيد البائسة.

٣- نموذج ميغواتي سوكارنو بوتري (M. Sukarnoputri) (٢٠٠١-٢٠٠٤م):

استهلت ميغواتي مسيرتها الرئاسية عام ٢٠٠٢م بإدخال إصلاحات علىٰ دستور ١٩٤٥م؛ للخروج من الأزمة التي خلفتها فترة سوهارتو التي نهجت الليبرالية ولم تكن ديمقراطية. وتمثلت هذه الإصلاحات في استعادة بعض سلطات الرئيس، والتحول إلىٰ دولة ديمقراطية حديثة لا مركزية تسمح بزيادة المشاركة الشعبية في الحياة السياسية، وتطهير النظام القضائي من الفساد، وتحقيق اللامركزية بعيدًا عن التمركز حول جاكرتا، والحد من دور الجيش، ومحاربة الفساد والمحسوبية والرشوة، وإصلاح القطاع المصرفي، والحفاظ علىٰ سلامة وحدة الأراضي الإندونيسية، وتحقيق تنمية مستديمة لا تتعايش مع دولة مستبدة تحتكر فئة قليلة من السكان خيراتها وثرواتها الطبيعية؛ حيث استهلت ميغواتي عهدها بحصول صراعات اجتماعية في جزيرة مالكو (Maluku)؛ حيث «نسبة الفقراء السكان في مالكو الجديدة يبلغ أكثر من ٣٠%، بينما نسبة الفقر في غرب جنوب شرق مالكو بلغت ٤٣%؛ أما معدلات الفقر في مالكو الشمالية فهي علىٰ الدوام أقل من ٣٠% وهي أعلىٰ نسبة في عام ٢٠٠٤م»[2].

---

(١) يوسف واناندي، «إندونيسيا: هل هي دولة فاشلة؟»، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١١٧ (مارس ٢٠٠٣م)، ص ٧١.

(2) Budy P. Resosudaro and Frank Jotzo (eds.,), *Working with Nature Against Poverty: Development, Resources and the Environment in Eastern Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), p. 23

إلىٰ جانب ذلك، استمرت ميغواتي في نسج علاقة قوية مع أستراليا بهدف تعميق الروابط التعليمية والثقافية وزيادة تدفق الاستثمارات وتحسين العلاقة بسبب قضية تيمور الشرقية، كما استمرت في علاقتها مع صندوق النقد الدولي للمساعدة علىٰ استقرار العملة واستعادة ثقة المستثمرين الأجانب؛ ففي عام ٢٠٠٣م وفرت بيئة توفر الحماية للعمالة في القطاع الحديث عبر قانون العمل الذي يناقش ساعات العمل، والعمل الإضافي، والحد الأدنىٰ للأجور، وحماية العمال المستضعفين، مثل: النساء والأطفال والعمال المهاجرين. كما ارتفع الحد الأدنىٰ للأجور عام ٢٠٠٢م إلىٰ ٤٠% خلال عام واحد؛ فكانت أكبر زيادة في الأجور في تاريخ إندونيسيا، وإن اقتصر الأمر علىٰ العاصمة جاكرتا.

رفعت ميغواتي شعار اقتصاد الشعب الذي سبق وأن نادىٰ به حبيبي الرئيس الأسبق؛ وذلك محاولة منها للحفاظ علىٰ السياسة الاقتصادية القومية أمام سياسات الانفتاح الاقتصادي؛ فعلىٰ «المدىٰ ٢٠٠٠-٢٠٠٥م حققت إندونيسيا تقدمًا كبيرًا نحو تحقيق الاقتصاد الكلي والحد من تعرض الاقتصاد للصدمات الخارجية. بدأ الاقتصاد يتعافىٰ ابتداءً من عام ٢٠٠٠م؛ لكن النمو ظل ضعيفًا بنسبة ٥% بحلول ٢٠٠٤-٢٠٠٥م. وكانت نسبة التضخم ضعيفة نسبيًا في السنوات الأخيرة، فقد انخفض من ٦,٥ إلىٰ ٥% في الفترة ٢٠٠٣-٢٠٠٤م، بعد أن بلغ ٧٠% سنة ١٩٩٨م؛ بينما بلغ ١٧% سنة ٢٠٠٥م بسبب ارتفاع أسعار النفط العالمية، وانخفاض كبير في الدعم المحلي للوقود»[1].

٤- نموذج سوسليو بامبانغ يودويونو (S. B. Yudhoyono) (٢٠٠٤-٢٠١٤م):

لقد تزامن مجيء سوسليو مع أول انتخابات رئاسية مباشرة عام ٢٠٠٤م. وقد كان يعترف أنه يواجه مرحلة صعبة في تاريخ إندونيسيا، تستدعي منه تخفيض البطالة التي هي إحدىٰ المهام الرئيسة في حكومته، وتعزيز رفاه العاملين بالأجور في القطاع الرسمي، ورفع القيود المفروضة علىٰ استيراد الأرز، وتسريع النمو، وخلق فرص

(1) Miranda S. Goeltom, *Essays in Macroeconomic Policy: the Indonesian Experience* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), p. 67.

عمل، والحد من الفقر، وزيادة الأجور، وإصلاح قانون العمل؛ ولعل التحدي الأكبر الذي كان يواجه الرئيس سوسليو هو الفساد، إلىٰ جانب إقناع المستثمرين الأجانب بالعودة إلىٰ إندونيسيا؛ ولهذا نلفي الخبراء في الشأن الآسيوي والإندونيسي يتساءلون: «ما هي التحديات التي تواجه اقتصاد إندونيسيا في العقود المقبلة؟ التحدي الأكبر هو استعادة المستثمرين الأجانب، هؤلاء الذين يحرصون علىٰ أن يكونوا جزءًا من العملية الاقتصادية من خلال تطوير أصول جديدة بدلًا من الحصول علىٰ مجرد رخصة. الحد من الفساد وتعزيز الشفافية هما المفتاح، فهل إندونيسيا مستعدة للارتقاء إلىٰ مستوىٰ التحدي؟ لا شيء حتىٰ الآن يشير إلىٰ ذلك»[1].

أما الفقر فهو التحدي الذي ما فتئ يواجه جميع رؤساء إندونيسيا، وقد سعىٰ الرئيس سوسليو للتخفيف من حدته، علىٰ الأقل للفوز بعهدة رئاسية جديدة؛ ولكن القبض علىٰ الفقر في إندونيسيا والقضاء عليه مثل القابض علىٰ الجمر لا يستطيع المقاومة، فسرعان ما يرمي الجمر ويتوجس خيفة من توسيع استراتيجية محاربة الفقر؛ خوفًا من تكلفته علىٰ الاقتصاد ورجال الأعمال الكبار، لا سيما الشركات الكبرىٰ التي تدعو إلىٰ مزيد من الاستهلاك وليس الإنفاق والإعانات؛ فمشكلة الفقر أنه ينمو مع الأزمات، وينتقم من الاقتصاد الذي أهمله في وقت الرفاهية التي يستفيد منها غير الفقراء. لقد «كان مستوىٰ الفقر قد ارتفع بنسبة تزيد علىٰ الثلث خلال أزمة ١٩٩٧م، ثم العودة إلىٰ مستوىٰ ما قبل الأزمة في أوائل عام ٢٠٠٦م. فالأزمة جعلت ملايين الإندونيسين فقراء وتحولت إندونيسيا إلىٰ البلدان المنخفضة الدخل مرة أخرىٰ كما كان عليه الحال في الستينيات. وعلىٰ الرغم من أن مستوىٰ الفقر انخفض من ١٧,٨% عام ٢٠٠٦م إلىٰ ١٦,٦% عام ٢٠٠٧م، فما زال هناك ٣٧٢٠٠٠٠٠ من الإندونيسين يعيشون في فقر مطلق سنة ٢٠٠٧م، والذي زاد ٣٠٠٠٠٠٠ مقارنة بسنة ١٩٩٦م»[2].

---

(1) Michael Backman, *Asia Future Shock: Business Crisis and Opportunity in the Coming Years* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), p. 126.

(2) Joan Hardjono et al, *Poverty and Social Protection in Indonesia* (Jakarta: The SMERU Research Institute, 2010), p. 12.

توجهت حكومة الرئيس سوسليو إلىٰ التخفيف من وطأة الفقر عبر دولة الرعاية الاجتماعية، وهي بذلك تحاول الاتجاه عكس تيار العولمة الذي يسير وفق منطق أن الناس مسؤولون عن فقرهم، لا سيما الفقراء الذين ورثوا فقرهم عن أسلافهم. لقد أطلقت شبكة الرعاية الاجتماعية برامج لمواجهة الأزمة، وكان المقصود منها حماية الفقراء السابقين والحاليين من خلال برامج استراتيجية، هي علىٰ النحو الآتي[1]:

١- ضمان توافر الموارد الغذائية الأساسية بأسعار معقولة.

٢- تعزيز القوة الشرائية لدىٰ الأسر الفقيرة عبر خلق فرص عمل.

٣- توفير الخدمات الاجتماعية الحرجة، خاصة الصحة والتعليم.

٤- استدامة النشاط الاقتصادي المحلي عبر برامج المنح.

إن الفساد والفقر وهروب المستثمرين عوامل تزيد من حدة الأزمة في إندونيسيا؛ فبحلول منتصف عام ٢٠٠٩م انخفض معدل النمو الاقتصادي من ٦,٤% في الربع الثاني من عام ٢٠٠٨م إلىٰ ٤% في الربع الثاني من عام ٢٠٠٩م. أيضًا، ظل الفقراء يعانون من الأزمة المالية لعام ١٩٩٧، وإن تحسنت أوضاعهم المعيشية نوعًا ما. وانخفض معدل البطالة من ٨,٤ إلىٰ ٧,٩% بين أغسطس ٢٠٠٨م وأغسطس ٢٠٠٩م؛ أما التضخم فقد بلغ ذروته في أواخر عام ٢٠٠٨م بنسبة ١٢%. وانخفض إلىٰ أقل من ٣ بالمئة بحلول أواخر عام ٢٠٠٩م بسبب تشديد البنك المركزي علىٰ عرض النقود. وعليه، عندما ننظر إلىٰ حكومات سوسليو نلفي أداء الاقتصاد كان متماسكًا ولكن ليس بالشكل المطلوب؛ إذ بلغ متوسط معدلات النمو بنسبة ٥,٧% أي أقل من الهدف الرئيس الذي هو ٧%. وحكوماته فشلت باستمرار في الوصول إلىٰ تحقيق أهداف التوظيف والحد من الفقر. كما شملت المشكلات الرئيسة انخفاض الاستثمار في البنية التحتية باستمرار، علاوة علىٰ الركود والنمو البطيء في قطاع الصناعات التحويلية. وفي مستهل ولايته الثانية أعاد سوسليو التأكيد علىٰ أهدافه الاقتصادية السابقة، بما في ذلك هدف النمو بنسبة ٧% عام ٢٠١٤م، وتخفيض الفقر والبطالة وتطوير البنية التحتية وإصلاح البيروقراطية؛ وعليه يثير الاقتصاديون السؤال: هل

(1) Ibid., pp. 112-113.

يمكن تحقيق هدف الحد من الفقر إذا كان النمو أقل من ٧ % عام ٢٠١٤م؟[١].

تم التركيز علىٰ تسريع وتيرة النمو في الفترة (٢٠٠٦-٢٠٠٩م)، وخلق فرص عمل، والحد من الفقر من خلال إيجاد بنية تحتية تزيد من تحسين القطاعين العام والخاص وتكون في خدمة المعوزين. وفي عام ٢٠٠٧م تسارع النمو الاقتصادي إلىٰ أعلىٰ مستوىٰ خلال ١٠ سنوات بنسبة ٦,٣٪. وعلىٰ الرغم من الركود العالمي، فقد نما الاقتصاد ٤,٦٪ عام ٢٠٠٦م، كما واصل الاقتصاد انتعاشه، فبلغ نمو الإنتاج المحلي الإجمالي ٦,١٪ عام ٢٠١٠م، مع زيادة في الاستهلاك والاستثمار والتصدير، وانخفض الدين بشكل مستمر من ٥٧٪ عام ٢٠٠٤م إلىٰ ٢٦٪ بحلول نهاية عام ٢٠١٠م، كما انكمش معدل البطالة في إندونيسيا من ١١,٢٪ عام ٢٠٠٥م إلىٰ ٧,١٪ عام ٢٠١٠م. ومع ذلك، ما يزال الفقر قائمًا؛ حيث ١٣,٣٪ من الإندونيسيين يعيشون تحت خط الفقر.

من وجهة أخرىٰ، كشفت حكومة سوسليو عن مخطط إنمائي يستهدف تحقيق نمو بنسبة ٨٪ عام ٢٠١٦م، وذلك بإسهام الاستثمار في الناتج المحلي الإجمالي بنسبة ٣٠٪، وإسهام رأس المال في النمو بنسبة ٥,٣٪، والعمل بنسبة ١,٦٪. كما يتطلع المخطط إلىٰ أن تصبح إندونيسيا واحدة من أكبر الاقتصادات عام ٢٠٢٥م. يقوم هذا المخطط علىٰ ثلاثة سيناريوهات: سيناريو هبوط معدل النمو حوالي ٦٪ عام ٢٠١٦م نتيجة النمو المعتدل في الاستثمار والتقدم البطيء في الإصلاحات الهيكلية؛ وسيناريو خط الأساس فيكون النمو المحتمل ٧٪ بزيادة نقطة مئوية نتيجة زيادة العمل وتراكم رأس المال والمشاركة الإنتاجية؛ وسيناريو الصعود فيكون النمو المحتمل ٨٪ بزيادة نقطة مئوية نتيجة إدخال تحسينات كبرىٰ في رأس المال وزيادة تراكمه والمشاركة الإنتاجية[٢].

---

(1) Daljit Singh (ed.), *Southeast Asian Affairs 2010* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010), pp. 118-119.

(2) See: Indonesia: Selected Issues, International Monetary Fund, October 2011.

سادسًا

لعنة الفكرة الدينية على التنمية المركَّبة بنتشاسيلا لعنة على (س، ن) وخيبة لـ (ع)[1]

تأسيسًا علىٰ ما سبق نلفي الليبرالية في إندونيسيا قد غدت مكسبًا قوميًا لما اتخذت بنتشاسيلا حليفًا استراتيجيًا لها في عملية إعادة البناء. كما أسهم حزب الجولكور -الحزب الحاكم- إلىٰ جانب المؤسسة العسكرية في إضفاء الشرعية الوطنية علىٰ إنجازات الليبرالية العالمية تحت مسمىٰ (النظام الجديد) المحلي، الذي هو نسف للنظام الاشتراكي بقيادة سوكارنو، وهو نظام جديد لأنه يبشر بعهد ليبرالي جديد ينسخ عهد سوكارنو الاشتراكي القديم؛ ما جعل النظام الجديد أقرب إلىٰ نسخ الاشتراكية الغربية مقابل استنساخ الليبرالية الغربية. ونعني بالاستنساخ الاعتماد علىٰ الآخر في صورته التي تكون باهتة علىٰ المدىٰ الطويل، ولا تكشف إلا علىٰ السلبيات التي تؤدي إلىٰ بخس المجهود (=المتاعب) ونكس الموجود (=المكاسب) إذا تعرض البلد إلىٰ نكسة إنمائية باسم الليبرالية كما حصل في الأزمة المالية الآسيوية في أواخر التسعينيات من القرن الماضي.

ألفت الليبرالية في عهد سوهارتو أرضًا إندونيسية خصبة لم تستفد منها الليبرالية الهولندية والاشتراكية السوفياتية في عهد سوكارنو. لقد قدِمت الليبرالية الغربية إلىٰ إندونيسيا مصحوبة بمنظومة عملية قابلة للتطبيق والنجاح الذاتي؛ حيث إن الشركات الكبرىٰ والديمقراطية والعالمية، كانت أبرز آليات الليبرالية العملية التي لها القابلية للتعاون والاختراق والانتشار؛ فالأرض بحاجة إلىٰ الاستثمار، والمجتمع يريد أن

---

(١) انظر: سوهرين محمد صالحين وناصر يوسف، «المشهد الليبرالي في إندونيسيا: السياسي والثقافي والاقتصادي»، المسلم المعاصر (القاهرة)، العدد ١٤٩، السنة ٣٨ (يوليو-سبتمبر ٢٠١٣م)، ص ١٩٢- ٢٠٥.

يتنفس الديمقراطية، والدولة تتطلع إلىٰ العالمية.

لقد جسدت الليبرالية العالمية -عبر النظام الجديد المحلي- هذه الوعود الإيديولوجية والعملية التي لا يتحقق منها إلا الجانب الربحي في غالب الأحيان، وهذا واقع الحال في الدول ما بعد الاستعمار التي اتخذت من الليبرالية قبلتها الإنمائية وفلسفتها النهائية؛ قد يتحقق الجزء المقبول من استثمار الأرض ولكن ليس بالشكل الذي يرضي الدولة والمجتمع. أما الديمقراطية التي تبشر بها الليبرالية العالمية، فهي مرهونة بمدىٰ التعامل السلبي مع القيم التاريخية المسؤولة التي تقف حجر عثرة أمام تفعيل الحرية المفتوحة والمفضوحة؛ بينما العالمية -التي هي المشاركة في صناعة القرار العالمي وإدارة العولمة- فلن تتحقق أبدًا في بلدان ما بعد الاستعمار التي تغرق في تنمية التبعية، مثل إندونيسيا كما سنرىٰ.

لقد ساعد عاملان مهمان علىٰ انتشار الليبرالية بالشكل السريع في إندونيسيا سوهارتو؛ **العامل الأول:** الانقلاب العسكري علىٰ النظام الشيوعي الذي كان من المفترض أن تعقبه الليبرالية الجاهزة في غياب -أو التضييق- علىٰ أي بديل وطني أو إسلامي أو إنساني؛ **العامل الثاني:** بنتشاسيلا فلسفة الدولة التي بها مبادئ تتسع لكل التأويلات الإيديولوجية وتتكيف مع كل البدائل العملية المثارة.

لا تتجسد الخطورة وحدها في الليبرالية؛ لأنها عامل خارجي ويعد الأكثر انتشارًا في العالم، علاوة علىٰ أنها نتيجة من نتائج الحرب الباردة، وتسويق لإيديولوجية نهاية التاريخ؛ حيث باتت الليبرالية هي الشكل النهائي للحكم الرشيد والتنمية المستدامة. إن الخطورة تأتي من العامل الثاني الداخلي (بنتشاسيلا) الذي يفتقر إلىٰ الوعي بخطورة النماذج الإنمائية الجاهزة وأثرها في تشويه التنمية المحلية. فالتدمير الذاتي لن يكون في خدمة التنمية حتىٰ ولو كان في نيتها الإفادة من تجارب الآخرين الناجحة. وهذا ما يحدث غالبًا في دول ما بعد الاستعمار التي تدمر قدراتها الذاتية من أجل التمهيد للبناء بقيم طارئة علىٰ المجتمع. وأحيانًا، وهذا هو الشائع، يكون التدمير بالقيم المحلية نفسها، فهي، عبر الدولة أو النخبة، تؤوِّل لنفسها تقبُّل غيرها لتحقيق شرط العالمية، كما نلاحظ ما فعلت بنتشاسيلا -التي بها قيم إسلامية ووطنية وإنسانية- في مستقبل إندونيسيا الإنمائي.

من هذا المنطلق هل يمكن اعتبار بنتشاسيلا لعنة إندونيسيا كونها دمرت مستقبل سوكارنو الشيوعي وشاركت بقوة في تدمير مستقبل سوهارتو الليبرالي؟ فالرجلان خرجا من الحكم من غير إنجاز تاريخي، غير تحصيل الاستقلال، والتضييق علىٰ العمل الإسلامي. وإن حققا شيئًا، فإن الفساد في عهديهما ينسخ كل فعل حسن وعمل صالح.

وعليه، إذا كانت الليبرالية في إندونيسيا قد خطت خطوة إلىٰ الأمام وهذا مكسب يزيد من رصيد صناع العولمة؛ فإن بنتشاسيلا قد تراجعت خطوتين إلىٰ الوراء، وهذه خسارة تزيد من ألم الإندونيسيين.

١- الليبرالية في إندونيسيا خطوة إلى الأمام ولكن بأي ثمن؟:

لقد واجهت الليبرالية في إندونيسيا تحديات، في الوقت الذي عدت فيه أن التأقلم مع هذه البيئة غير المناسبة للانتشار علىٰ مدىٰ واسع، يبعث علىٰ الانتصار في كل الأحوال؛ إذ تعاملت مع هذا الوضع الجديد علىٰ أنه خطوة كبرىٰ إلىٰ الأمام. وأهم هذه التحديات التي واجهتها الليبرالية في إندونيسيا، هي:

أ- الفساد الناجم عن غياب المؤسسات التي لا ينفع معها حضور العقلية الإصلاحية مهما تكن؛ فالغياب المؤسسي والحضور الإصلاحي يفرزان وضعًا إنمائيًا مشوهًا وفاسدًا، فضلًا عن ذلك «لا يستطيع القادة ذوو العقلية الإصلاحية أن يترجموا أهدافهم إلىٰ واقع؛ لأن الآلية التي تربط بين التصريحات السياسية والأفعال قد توقفت عن العمل، وكنتيجة لذلك نشأت فجوة بين ما تقوله الدولة وما تفعله»[1].

ب- المؤسسة العسكرية التي حوالي ٨٠% من أعضائها يتواجدون في البرلمان، وحوالي ٦٠% من صناع القرار الاقتصادي أصحاب عقلية عسكرية. ومثل هذا الوضع الاقتصادي الحربي يشكِّل تهديدًا واضحًا لاقتصاد يبحث عن الانتقال السلمي من وضع سيِّئ إلىٰ وضع أحسن. إن المؤسسة العسكرية في إندونيسيا تقف عائقًا أمام حصول التعاون بين الدولة والتنمية، لا سيما أن «التنمية تتطلب دولة فعالة تستطيع أن

(١) سانجاي برادان، «تحسين قدرة الدولة المؤسسية»، مجلة التمويل والتنمية (واشنطن: صندوق النقد الدولي)، العدد ٣، المجلد ٣٤ (سبتمبر١٩٩٧م)، ص ٢٥.

تؤدي دورًا حافزًا، وأن تشجع وتستكمل أنشطة الأفراد وأنشطة دوائر الأعمال الخاصة»[1].

ج. انتهاج سياسة ليبرالية غير حقيقية في إندونيسيا، نظرًا إلىٰ تعاظم الفساد وتأثر القرارات الاقتصادية بسياسات المؤسسة العسكرية. كما يرجع هذا الانتقاء الليبرالي في إندونيسيا إلىٰ تخوفها من الأفكار الوافدة؛ ما أدىٰ «إلىٰ النهل بحذر شديد من الفكر الليبرالي وبشكل انتقائي بما يتناسب مع الأوضاع في إندونيسيا، بل إنه في كثير من الأحيان تم الإعلان صراحة من قبل بعض القيادات عن نبذ العديد من الأفكار الديمقراطية»[2].

تكشف هذه التحديات الثلاثة، علىٰ أن من استجلب الليبرالية إلىٰ إندونيسيا كان وراء فشلها في معركة الأزمة المالية الآسيوية؛ ولعل هذا الصراع بين (س، ع، ن) الذي جعل الليبرالية مسألة وطنية ومحل نقاش لرسم معالم إنمائية حاضر الليبرالية في إندونيسيا، قد دفع بها إلىٰ الأمام بعدما أصبحت موضع جذب بين الطرفين، وهذا بدوره يجعلها محلًّ نقاش حول مستقبلها في إندونيسيا. إن الدولة تفكر كيف تجعل من الليبرالية أكثر فعالية وتزيد من رصيدها الإنمائي، كما تفكر المعارضة في التكيف مع الليبرالية حتىٰ تكسب الشارع الإندونيسي، وحتىٰ لا تتهم بالرجعية كل من لا يسير في تيار العولمة التي هي صنيعة ليبرالية بامتياز.

كما هو معلوم، بدأ التحرير الاقتصادي في إندونيسيا عام ١٩٦٦م، استندت فيه الحكومة إلىٰ جماعة التكنوقراط الذين تلقوا تعليمهم في الغرب، وكان علىٰ رأسهم ويدجوجو نتيساترو (W. Nitisatro) الذي ترأس المجلس الوطني للتنمية والتخطيط في الفترة (١٩٦٧-١٩٨٣م)، وهو واحد من جماعة يطلق عليها عصابة بركلي (Berkeley Mafia)[3] نسبة إلىٰ تخرجهم في بركلي الأمريكية. وقد هدفت هذه

---

(١) أجاي شهيبر، «الدولة في عالم متغير»، مجلة التمويل والتنمية (واشنطن: صندوق النقد الدولي)، العدد ٣، المجلد ٣٤ (سبتمبر١٩٩٧م)، ص ١٧.

(٢) هدىٰ ميتكيس، «الإسلام والتنمية في إندونيسيا»، في: ماجدة علي صالح، محرر، الإسلام والتنمية في آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية - جامعة القاهرة، ١٩٩٩م)، ص ١٠٨.

(3) Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesia Politics under Suharto: The rise and fall of the New Order*, 3ed (London: Routledge, 1998), p. 47.

العصابة إلىٰ تأهيل إندونيسيا للتعاطي مع اقتصاد مفتوح، يتخذ من الاستثمار علامة ليبرالية تميز النظام الجديد من غيره. وقد كانت هذه العصابة الليبرالية ناجحة فيما يتعلق بالسياسة المالية والضريبية؛ حيث أسهمت في تحفيض التضخم من ٦٣٦% عام ١٩٦٦م إلىٰ ٩% عام ١٩٧٠م؛ ما جعل حكومة سوهارتو تثق بالحلول الليبرالية في القضايا الاقتصادية. ولا شك في أن النجاح الكمي أضفىٰ علىٰ الليبراية بعدًا وطنيًا؛ لأن القادة الإندونيسيين شعروا بأن السياسات الليبرالية لا سيما السياسات الاقتصادية الكلية قد أتت أكلها؛ فشرعوا في تكثيف عملية الاستثمار الأجنبي الذي بلغ ٨٣ مليون دولار أمريكي خلال سنتين، وارتفع إلىٰ ٢٧١ دولارًا أمريكيًا عام ١٩٧٢م؛ إذ عدَّ صناع القرار الاقتصادي أن الاستثمار الأجنبي المباشر يعزز من هذه السياسات الليبرالية وينعكس بالإيجاب علىٰ النمو الاقتصادي في البلاد الذي بلغ ١٠,٩% عام ١٩٦٨م[1]. لقد حدث هذا النجاح الليبرالي في إندونيسيا في الفترة (١٩٦٦-١٩٧١م) حيث شكل النفط سندًا ماديًا لاستمرار نجاح مسيرة السياسات الليبرالية في أرض إندونيسيا؛ إلىٰ جانب وفرة عنصر العمل الرخيص، والادخار، وإحلال الواردات، والاقتراض.

بعد الأزمة النفطية عام ١٩٨٦م، زادت وتيرة التحرير الاقتصادي، ومن ثَمَّ اتخذها التكنوقراط فرصة لتحرير التجارة ونظام الاستيراد وإطلاق القروض، وقد عدوا هذه الأزمة النفطية بمثابة نعمة، فرفعوا شعارهم العملي: «أوقات عصيبة لصنع سياسات جيدة»[2]. هؤلاء التكنوقراط هم خريجو جامعة هارفارد، حيث أُطلق عليهم «جماعة هارفارد». وقد اعتمدت هذه الجماعة علىٰ خبراء أجانب عملوا مباشرة مع وزارتي المالية والتجارة لإعادة هيكلة الاقتصاد. لقد أفضىٰ هذا التعاون الليبرالي المحلي والعالمي إلىٰ تقدم اقتصاد إندونيسيا وإصلاح الاقتصاد الجزئي، وحدث تطور في القطاع الصناعي، والتكنولوجيا العالية، ونمو القطاع الخاص؛ إذ بلغ متوسط النمو السنوي ٦,٧% في الفترة (١٩٨٧-١٩٩٢م)[3]. وفي هذه الفترة أيضًا باتت سياسة

---

(1) Hill, *The Indonesia Economy Since 1966: Southast Asia's Emergency Giant*, p. 15.

(2) Vatikiotis, *Indonesia Politics under Suharto*, p. 40.

(3) Hill, *The Indonesia Economy Since 1966: Southast Asia's Emergency Giant*, p. 15.

«توافق واشنطن» الليبرالية -أو الليبرالية الجديدة- تطبق بحذافيرها في إندونيسيا؛ فعملت الأسواق بلا قيود من غير مراقبة من الدولة، لا سيما مع إقبال الشركات الكبرىٰ علىٰ الاستثمار في إندونيسيا بطرق ليبرالية غير مشروعة، فبعد «الاجتماع الذي جرىٰ سنة ١٩٩٤م، بين رؤساء دول ورؤساء حكومات الآبيك (التعاون الاقتصادي الآسيوي-الباسيفيكي) في جاكرتا، شجع الرئيس كلينتون الشركات الأمريكية علىٰ الذهاب إلىٰ إندونيسيا، واستجابت شركات كثيرة، وفي الغالب بشروط مؤاتية للغاية (ما يحمل علىٰ الظن أن الرشوة زيَّتت التروس علىٰ حساب المواطنين الإندونسيين)»[1].

لقد اعتمد عهد سوهارتو علىٰ الاستثمار الخارجي المباشر بشكل مفرط، ووفر حماية خاصة للصناعات المنتجة، وقد استفادت هذه الصناعات التي يديرها القطاع الخاص من اليد العاملة الرخيصة، في الوقت الذي ظلت فيه حكومة سوهارتو تعتمد علىٰ عائدات النفط في تمويل البنية التحتية لجلب الاستثمار الخارجي؛ لكن انهيار سوق النفط في منتصف الثمانينيات كشف عن ضعف الاقتصاد الإندونيسي الذي يعتمد علىٰ الاستثمار الأجنبي بشكل مفرط وغير صحي، فضلًا عن التسهيلات التي يلقاها هذا الاستثمار وعلىٰ رأسها الإعفاء من الضرائب لا سيما في الصناعات الاستراتيجية؛ ما فرض علىٰ الحكومة تقييم سياستها الاقتصادية وإدخال إصلاحات جديدة، وعدَّت وجودها المكثف في إدارة الاقتصاد ليس عملًا اقتصاديًا، ورأت أن السوق -وليس الحكومة- بإمكانه أن يزيد من تعزيز الصادرات التي تجلب العملة الصعبة للبلاد.

شملت هذه الإصلاحات الاقتصادية تغييرات في السياسات تعزز النمو الاقتصادي ويمكن التنبؤ بها في أوضاع الاقتصاد الكلي؛ حيث إن هذه الإصلاحات تكون عبر زيادة كفاية تخصيص الموارد، وزيادة الادخار والاستثمار. لقد باتت سياسة الاقتصاد الكلي واحدة من العوامل القوية في النظام الجديد لسوهارتو، لكن أفاد الصينيون الإندونيسيون -إلىٰ جانب عائلة سوهارتو- من معظم العائدات التي جلبها النمو الاقتصادي؛ ما زاد من التفاوت في توزيع الدخل وتفشي اللامساواة، وانتشار الفقر؛

---

(١) ستيغليتز، خيبات العولمة، ص ١٠٩.

حيث إن الغالبية العظمىٰ من الإندونيسيين يعتمدون علىٰ الزراعة أو علىٰ القطاع غير الرسمي من التجارة الصغيرة؛ وذلك لأن برامج الحكومة وعائداتها من النفط لم تكن كافية لمساعدة الإندونيسيين أصحاب الأرض؛ ما جعل إندونيسيا تحتل المرتبة الأولىٰ عام ١٩٩٠م في تلقي المعونات الرسمية. فبعد إعادة الجدولة تدفقت علىٰ إندونيسيا مساعدات كبرىٰ بناء علىٰ نية حسنة تجاه الحكومة الإندونيسية الجديدة. وقد أثارت هذه المساعدات قلق الإندونيسيين من هيمنة المؤسسات الأجنبية والأقلية الصينية علىٰ ثروات البلاد الطبيعية؛ إذ ظهرت أنها سياسات ليبرالية مفضوحة غطّىٰ عليها الفساد، فكانت بذلك تتوجه باقتصاد إندونيسيا نحو مستقبل غامض.

بعد الأزمة المالية الآسيوية، تبيَّن أن الليبرالية بقيادة التكنوقراط كانت تعتمد علىٰ القروض، وتتحالف مع الفساد لتمويل مشروعاتها الاستثمارية؛ بينما حكومة سوهارتو قد قضت علىٰ الجانب الإيجابي في الإنجازات التي حققتها الليبرالية؛ وذلك نظرًا إلىٰ الفساد الذي أخذ بخناق هذه الحكومة؛ فلم تكد تتنفس في الأزمة المالية الآسيوية حتىٰ وقعت صريعة فعلها السيِّئ. لقد «حررت إندونيسيا التدفقات إلىٰ الخارج في وقت مبكر نسبيًا والتدفقات إلىٰ الخارج تدريجيًا فقط، وفي عام ١٩٨٩م، ألغت أوجه الرقابة علىٰ الاقتراض الخارجي من جانب البنوك ولكن أعادتها بعد عامين بسبب المخاوف الناشئة عن الإفراط في الاقتراض. ولكنها استمرت في تحرير التدفقات إلىٰ الشركات، وسمحت بالاقتراض من أجل تمويل التجارة وبيع الأوراق المالية لغير المقيمين، والاستثمار الأجنبي في البورصة المحلية»[1].

ما من شكٍّ في أن الفساد أسهم في كبح جماح الليبرالية، فلم تحقق الليبرالية نجاحًا أكبر؛ ولكن بالنسبة إلىٰ الليبراليين يعد هذا النجاح خطوة إلىٰ الأمام تعززه الليبرالية الثقافية والسياسية في البلاد. وذلك علىٰ الرغم من أن الليبرالية التي تطمح إلىٰ تحقيق فوائد تتقاسمها مع البلد المضيف، عجزت عمليًا في إندونيسيا عن تحسين إنتاجية العمل ورأس المال، وتطوير الفعالية الاقتصادية والاجتماعية، وتحسين شروط العمل، ورفع متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، وتطوير

---

(١) مانويل جويتيان، «كيف تدار التدفقات العالمية لرؤوس الأموال؟»، مجلة التمويل والتنمية (واشنطن: صندوق النقد الدولي)، العدد ٣، المجلد ٣٥ (يونيو ١٩٩٨م)، ص ١٦.

الاقتصاد وتنويع هياكله، وبناء المؤسسات المستقلة.

لقد حققت الليبرالية نجاحات في معقلها وبيئتها؛ بينما عجزت في معاقل أخرىٰ مثل البيئة الإندونيسية؛ وهذا طبعًا يرجع إلىٰ أن التنمية المستديمة ميزة من صنع الإنسان المحلي تعضده متطلبات بيئته وتسنده رسالته في الحياة، فضلًا عن أن الليبرالية لا تحقق أهدافها النبيلة في ظل تحالف السلطة صانعة القرارات الاقتصادية مع الفساد منفذ هذه القرارات بأساليب عشوائية وانتقائية لا تخدم إلا فئة تحتكر الاقتصاد والوطن، لا سيما أن «النظام القضائي فاسد وغير جدير بالثقة. لقد ترك سوهارتو ميراثًا أسوأ ما فيه جانبان؛ أولهما الفساد الذي نفذ إلىٰ جميع قطاعات الحياة الإندونيسية، وقد يستغرق الأمر جيلًا من الجهود الشاقة للتغلب عليه؛ وثانيهما عدم وجود خلف صالح قادر علىٰ حكم البلد. لقد كان سوهارتو يرغب في السيطرة الأبدية علىٰ السلطة؛ ولذا كان يضع العراقيل دائمًا أمام كل من يمتلك القدرة علىٰ القيادة؛ ونتيجة لذلك فإن البلد يواجهه صعوبة في إيجاد قادة قادرين علىٰ الاضطلاع بالمسؤولية علىٰ المستوىٰ الوطني»[1].

لقد خلفت الليبرالية وراءها بلدًا فقيرًا، لا سيما أن قبل الأزمة الآسيوية كان لدىٰ إندونيسيا عدد أكبر من الفقراء تجاوز عددهم ٢٢ مليونًا. فحسب اتجاهات الفقر وعدم المساواة خلال الفترات الثلاث من الليبرالية، نلفي «في فترة التحرير الأولىٰ (١٩٨٤-١٩٩٠م) قد انخفض معدل الفقر بنقطة ٦% (من ٢٩,٥% في ١٩٨٤م إلىٰ ٢٣,٤% في ١٩٩٠م)؛ بينما اللامساواة أو التفاوت انخفضت قليلًا جدًا من ٠,٣٣٠ إلىٰ ٠,٣٢١؛ في مرحلة التحرير الثانية انخفض الفقر بنسبة ٦%، علىٰ الرغم من زيادة التفاوت بشكل ملحوظ إلىٰ ٠,٣٥٥ عام ١٩٩٦؛ لكن في فترة الأزمة المالية زاد معدل الفقر من ١٧,٦% إلىٰ ٢٣,٤%، ثم شهد انخفاضًا ولكن التفاوت ما زال مستمرًا»[2]. فضلًا عن حصول انخفاض حاد في أسعار الصرف، وانهيار القطاع

---

(١) واناندي، «إندونيسيا: هل هي دولة فاشلة؟»، ص ٦٩.

(2) Riyana Miranti, Poverty In Indonesia 1984-2002: the Impact of Growth and Changes in Inequality, *Bulletin of Indonesian Economics Studies,* (The Australian National University), Volume 46, Number 1, (April 2010), pp. 87-88.

المالي، وإفلاس الشركات، وإلحاق الضرر بالأسر المعيشية ذات الدخل المنخفض، وفقدان الوظائف نتيجة هروب الاستثمار، وزيادة الأسعار بسبب الانخفاضات الكبرىٰ في أسعار الصرف والزيادة في التعريفات الجمركية العامة والضرائب غير المباشرة.

لقد أعقبت هذه الأزمة إصلاحات اقتصادية ليبرالية فرضها صندوق النقد الدولي لم تكن ملائمة للبيئة الاقتصادية المأزومة؛ إذ إن هذه الإصلاحات تفضي إلىٰ زيادة عجز الصادرات والاعتماد علىٰ الاستثمار الأجنبي المباشر، وتهميش بعض الصناعات المهمة للمجتمع الفقير، وسوء توزيع الدخل، وغياب العدالة المالية والضريبية.

خلاصة القول، إن القبول بالليبرالية بوصفها حلًا بيئيًا هو إفساد لهذه البيئة. يقول جوزيف ستيغليتز الحائز علىٰ جائزة نوبل في الاقتصاد: «إن البلدان التي تقبل مساعدة الصندوق كانت في الواقع تتنازل عن قسط كبير من سيادتها الاقتصادية»[1].

٢- بنتشاسيلا خطوتان إلى الوراء فما الثمن؟:

تعامل سوهارتو مع الليبرالية بوصفها نموذجًا إنمائيًا جاهزًا يمتلك المقدرة علىٰ الانتقال بإندونيسيا من وضع أسوأ إلىٰ واقع أحسن، لا سيما أن الليبرالية ليس هدفها -في كل الأحوال- البناء خارج بيئتها الغربية؛ ولكن استهدفت في ذلك الوقت تغيير وجهة الآسيويين الاشتراكيين تجاه المعسكر الغربي لأسباب تتعلق بتوازن القوىٰ في المنطقة لصالح المنظومة الغربية. من وجهة أخرىٰ، يمكن القول إن نوايا الليبرالية السيئة لم تصمد أمام اليابان إلىٰ حد بعيد كونها اصطدمت بمنظومة حضارية أصيلة وقادة فاعلين وناس طامحين، احتضنوا الليبرالية -فلم تحتضنهم بخلاف الإندونيسيين- واستفادوا منها؛ بينما ظلوا محافظين علىٰ شخصيتهم القومية؛ فلم يصبهم التغريب الكامل الذي هو إحدىٰ النوايا السيئة لليبرالية.

لقد واجه سوهارتو الليبرالية ببنتشاسيلا ترجع فلسفة جذورها إلىٰ ما قبل الإسلام. لقد واجه سوهارتو الليبرالية بقيم هندوسية منسوخة لا تزيد البيئة الإندونيسية إلا احتواء ومسخًا وترسيخًا لإيديولوجيا وافدة وغير مرغوب فيها. من وجهة أخرىٰ واجه

---

(١) ستيغليتز، خيبات العولمة، ص ١٤٠.

سوهارتو الليبرالية بإنسان مسلم وقيم جاوية هندوسية؛ إنسان مجرد من قيمه الإسلامية الفاعلة -لأن القيم هي التي تعمل- وقيم جاوية تجاوزها الزمن والبيئة ولا تجد من يمتثلها ويعمل بها. كما واجه الليبرالية بقيم غير عملية وإنسان مسلم قيمه في إجازة؛ فكان من الطبيعي أن تؤدي الليبرالية وظيفتها الحضارية في ظل هذا الفراغ.

مهما كان اختلاف الإندونيسيين حول بنتشاسيلا الذي قد يصل إلىٰ درجة الرفض والازدراء؛ فإن السلطة قد أوَّلتها وجعلت مبادئها الخمسة في خدمة المبادئ الليبرالية التي تتمثل في السوق والديمقراطية. فالسوق أصبحت تدار من داخل منظومة توافق واشنطن الذي ينص علىٰ التحرير والخصخصة، وليس توافق بنتشاسيلا الذي ينص علىٰ الحفاظ علىٰ موارد الأمة.

لقد تم خصخصة الموارد الطبيعية وإبعاد الدولة حسب خطة توافق واشنطن؛ فبعد «إيقاف احتكار شركة النفط والغاز الحكومية بنهاية عام ٢٠٠٥م، فإن قانون مصادر المياه لعام ٢٠٠٤م يضع خطوطًا عامة لكثير من النقاط التي تفتح الباب أمام خصخصة المياه؛ ما ينقل المياه فعليًا من ملكية عامة إلىٰ سلعة تجارية»(١). كما أن الديمقراطية التي جاءت بها الليبرالية كان الهدف من ورائها زيادة في انقسام المجتمع الإندونيسي المسلم الذي خلط بين الإسلام والليبرالية وعدهما وجهين لعملة واحدة، ويزيد هذا الخلط غموضًا حيث يجعل مستقبل الإسلام في إندونيسيا مبهمًا وغير واضح للأجيال القادمة. فضلًا عن أن هذه الديمقراطية جعلت الإيمان بالله، الذي هو المبدأ الأول في بنتشاسيلا، موضع تنازع وتنوع؛ أما العدالة الاجتماعية التي هي المبدأ الخامس فلم تتحقق في ظل التفاوت الصارخ في الدخول ليس علىٰ مستوىٰ الأفراد فقط بل علىٰ مستوىٰ الأقاليم. أيضًا، الديمقراطية استغلها البعض لتعميق الانقسام وتحصيل الحكم الذاتي، فكلما زاد العنف تدخلت آلة الديمقراطية لرد الحقوق بطريقة تفقد البلد سيادته القانونية، إن وجدت.

---

(١) محمد إسماعيل يوسانتو، «النهضة الإسلامية والحملة السياسية لحزب تحرير إندونيسيا: تحدٍّ مباشر للتحديث والعولمة»، في: سمير عبد الحميد نوح، محرر، **التحديث والهوية القومية في شرق آسيا: العولمة وإحياء الدين**، برنامج المراكز المتميِّزة للقرن الحادي والعشرين- السجل العلمي لندوة سيسمور (CISMOR) الدولية (٥-٦ نوفمبر ٢٠٠٥م، كيوتو- اليابان)، ص ١٠٣-١٠٤.

ويبدو أن حكومة سوهارتو التي اتخذت بنتشاسيلا فلسفة نهائية للدولة، قد راهنت على الحل الليبرالي؛ فسعت إلى إقصاء حزب ماشومي الإسلامي الذي لا شك -بحكم خبرته وذكاء رجاله ونزاهتهم- كان يحمل برنامجًا حضاريًا للأمة الإندونيسية بعد انهيار نظام سوكارنو. فلو تحقق الحضور النسبي لماشومي -ولم يتعمد سوهارتو إلى إقصائه[1]- فإنه كان سيعمل على كبح جماح ليبرالية التكنوقراط وفساد الحكومة.

فضلًا عن ذلك، فإن بنتشاسيلا لم تقف أمام طموح الليبرالية غير المشروع؛ بل نسجت معها علاقة متينة فيما يتعلق بإطلاق الحريات الدينية، لا سيما أن الليبرالية مشروع حضاري طموح، في حين لم تكن مبادئ بنتشاسيلا مشروع دولة بقدر ما كانت مشروع سلطة ونخبة تهدفان إلى تجميع كلمات لتحصيل تهدئة مؤقتة، وليس توافقًا حضاريًا بين الإندونيسيين على اختلاف ديانتهم. يقول محمد ناصر، رئيس وزراء إندونيسيا في عهد سوكارنو: «إننا نعتقد أن الذي دفع هؤلاء إلى عرض (المبادئ الخمسة) كأساس للدولة هو الاعتقاد بأنها يمكن أن تكون أساسًا للتوفيق بين جميع المبادئ والأفكار. غير أنني أتساءل الآن ما هو ذلك الذي يسمونه (أساس التوفيق) بالضبط؟ لأننا لا ننوي وضع أسس لحياة دولة لفترة محدودة، بل يجب أن تكون بناءً راسخًا تدرج في رحابه الأجيال القادمة [...] إن هذه المبادئ الخمسة التي وصفتها لكم لا تصلح لأن تكون أساسًا لبناء دولة من شأنها أن تسد حاجات ومطالب الحياة بأندونيسيا»[2].

لقد تراجعت بنتشاسيلا خطوتين إلى الوراء؛ لأنها عجزت في عهد سوكارنو عن تحصيل التوافق بين الديمقراطية الموجهة والديكتاتورية المسلطة؛ حيث يستحيل تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية كما في المبدأ الخامس من مبادئها. كما عجز فساد بنتشاسيلا عن الإجابة عن سؤال سوهارتو للأمة الإندونيسية في قوله: «جوهر المشكلة

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر:

Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), p. 45.

(٢) محمد ناصر، اختاروا إحدى السبيلين: الدين أو اللادينية، ط ٥ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م)، ص ٢٦-٢٧، وص ٨٥.

في التنمية الوطنية هو كيف يمكننا تعزيز الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية وفق مبادئ بنتشاسيلا»[1]. إلا أن الأزمة المالية الآسيوية كان قد سبقت في الإجابة عن السؤال الذي شغل بنتشاسيلا والشعب الإندونيسي طوال ثلاثين سنة؛ فانتهىٰ مشهد القرن العشرين إلىٰ إعلان إندونيسيا دولة شبه فاشلة، بعد أن كانت تقارير الأمم المتحدة الإنمائية تعدها من الدول الاقتصادية الكبرىٰ التي بإمكان القرن الحادي والعشرين الإفادة منها؛ نظرًا إلىٰ مساحتها الكبرىٰ، وحجم مواردها الطبيعية والبشرية وتنوعها.

درج سوكارنو علىٰ الولاء لمبادئ بنتشاسيلا فيما يتعلق بالوحدة الوطنية، بينما كاد يرهن ثروة الأمة للحليف الصيني والسوفياتي لولا فشل الانقلاب الشيوعي؛ أما سوهارتو، الذي كان أكثر حظًا من غيره، وهو يطمح إلىٰ بناء إندونيسيا قوية اقتصاديًا علىٰ المستوىٰ الآسيوي والإسلامي والعالمي؛ فإن بنتشاسيلا قد خانته عندما احتكرها حزبه السياسي وخان مبادئها، واتخذها أداة عنيفة لرهن خيرات البلد في يد الأقلية الصينية الإندونيسية المتنفذة اقتصاديًا، وتمييع القيم المحلية، وإلغاء الآخر المعارض بهدف الحفاظ علىٰ الوحدة الوطنية؛ ما جعل مستقبل وحدة الأراضي الإندونيسية رهن النظام الليبرالي الجديد الذي أطلقه سوهارتو من غير أن يتحكم في نهايته الزؤوم، وذلك في ظل غياب رؤية إنمائية استراتيجية يتبناها المجتمع السياسي والمدني جنبًا إلىٰ جنب.

لقد سطا المستثمرون الأجانب علىٰ مبادئ اقتصاد بنتشاسيلا التي تنص علىٰ أن الثروات الطبيعية ملك للشعب تحفظها الدولة وتحميها. فمن حيث حاولت الليبرالية أن تنهض باقتصاد إندونيسيا -بعد الشيوعية التي خلفت وراءها إندونيسيا خاوية علىٰ عروشها- فإنها وقعت في المحظور وهي تسعىٰ بالشركات المتعددة الجنسيات إلىٰ تحويل الملكية العامة إلىٰ ملكية خاصة بالشكل الذي يجعل بنتشاسيلا مسؤولة عما آلت إليه الأمور من فساد سياسي واقتصادي وقضائي، كونها فلسفة الدولة وإيديولوجيتها؛ وبذلك تكون بنتشاسيلا قد أسهمت في تأجيج الصراع العرقي في ظل

---

(1) Taufik Abdullah, *Indonesia Towards Democracy* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), p. 392.

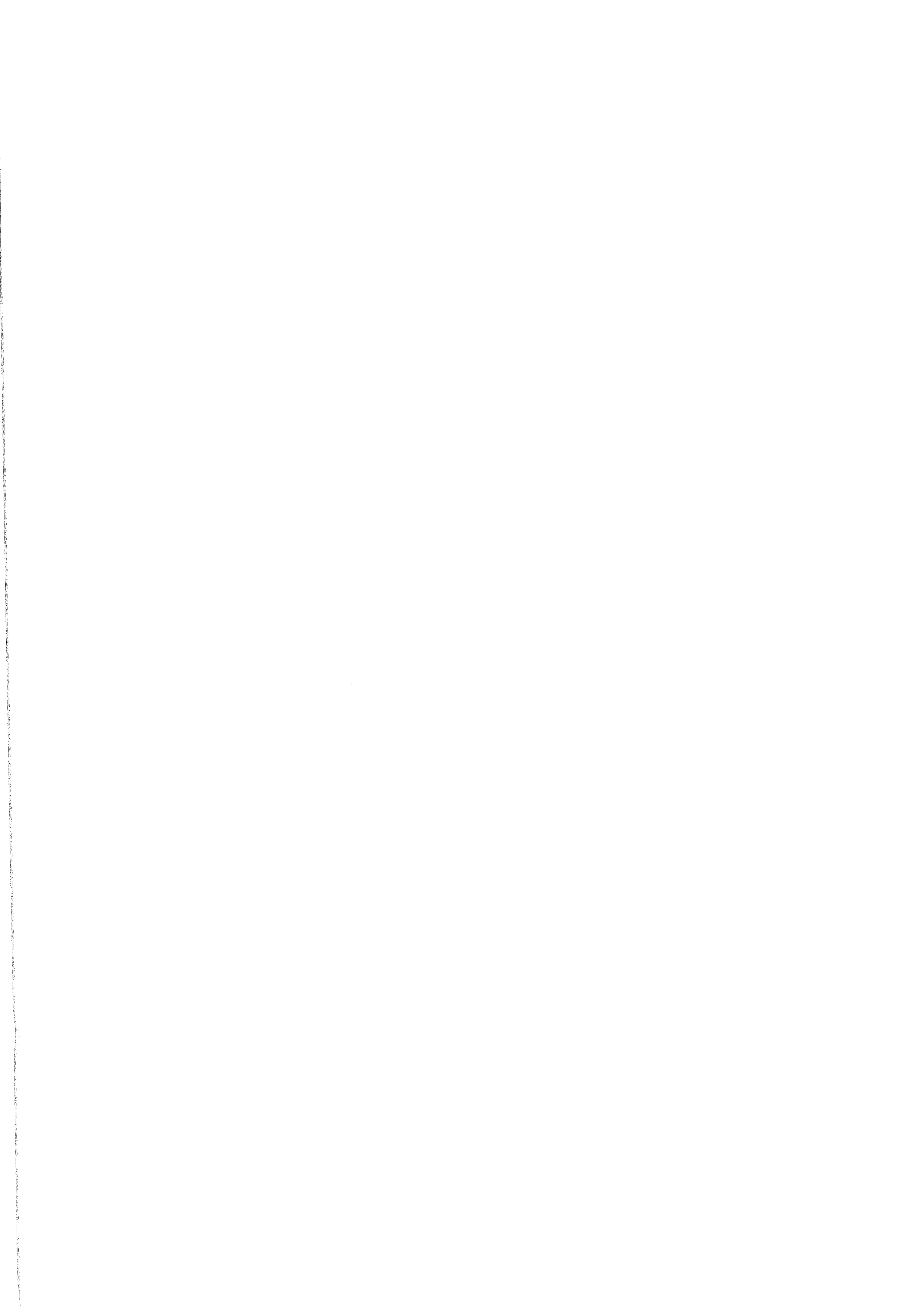
غياب العدالة الاجتماعية، وعناية النظام الجديد بالأقلية الصينية الإندونيسية التي احتكرت العمل الاقتصادي بمساندة عائلة سوهارتو والمستثمرين الأجانب؛ ما كان ذلك كله سببًا في تنامي البطالة وزيادة الفقر في أوساط الأغلبية أصحاب الأرض الذين انتفضوا علىٰ نظام سوهارتو ودفعوا به إلىٰ تقديم الاستقالة.

وإذْ ذهب النظام ومعه بنتشاسيلا (فلسفة الدولة)؛ فقد أتىٰ نظام آخر ما زال يكافح للخروج من دائرة الفساد الذي هو استمرار للعهود السابقة مع بقاء الرأسمالية علىٰ جشعها، وبنتشاسيلا علىٰ حالها؛ ولكن هذه المرة بوصفها فلسفةً للأمة عاطلة مثل الأمة، وليس باعتبارها فلسفة للدولة التي كانت سببًا في فساد الدولة والإنسان والأرض والوقت. فكيف توجد للأزمة حلول بالأزمة والعطالة، وبن نبي يقول عن بنتشاسيلا -التي لم يطلع علىٰ تفاصيلها بحكم اللغة والمسافة والبيئة-: «لقد خلق المؤتمر الأفرسيوي في الواقع مركزًا جديدًا لجاذبية التاريخ، وإن مبادئه المستوحاة من الـ : (Pannch Shila) أو المبادئ (الخمسة) لتخط الطريق الوحيد للوصول إلىٰ حلف إنساني يعد الطريقة الواقعية لحل الأزمة، في مقابل الميثاق الاستعماري الذي خلقها»[1]؟

ولكن قبل أن يخلق الاستعمار الأزمة؛ فإن القابلية للاستعمار وللإرث الاستعماري هي من خلقت بنتشاسيلا التي هي شكل أعلىٰ من أشكال الفكرة الدينية.

---

(١) بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ص ٦٢.



الفصل السابع

الخمينية بوصفها فكرة دينية والتنمية النووية
هل تتوجه إيران نحو تصميم تنمية مركَّبة؟

«سيكون من الطبيعي الاعتبار أن التسليم التام أمام هيمنة الغرب، ليس منطقيًا ولا إنسانيًا»[1].

خاتمي

تعاطت إيران المعاصرة مع الملفات العالمية ذات الجودة العالية من منظور قومي فارسي يحترم الوقت ويقف علىٰ الآتي: الإنسان الفارسي، والأرض الفارسية، والدين الإسلامي المختزَل في فكرة دينية تتعاطىٰ مع الإرث الحضاري الفارسي من غير أن تلغيه، بل نلفيه يشكل منظومة فارسية حضارية كلية توجه الفكرة الدينية حسب ما يقتضيه الحال في الداخل والمآل في الخارج. وهي إنِ اتخذت من الدين وسيلة، قد تكون بالنسبة إليها نبيلة، فهي لكسب التعاطف الداخلي وتوسيع الانتشار الخارجي؛ حيث إن التعاطف الداخلي يوحي بأن الأمة الإيرانية متماسكة، وأن الدولة في خدمة الأمة علىٰ الأقل دينيًا؛ لأن العامة تنجذب إلىٰ الدين بوصفه القيم التي تملكها ولا مساومة فيها؛ حيث «لم ينجح الخميني في توجيه الجماهير فحسب من خلال تأسيسه المفهوم الشيعي للسلطة، بل لقد نجح كذلك في توجيه الفقه السياسي الشيعي المعاصر حيث يريد»[2]. وإذْ يسعد العامة أن تلفي دولة تحميها في الداخل

---

(١) محمد خاتمي، **الإسلام والعالم**، تقديم محمد سليم العوا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١م)، ص ٦٤.

(٢) علاء أبو زيد، «ولاية الفقيه: تطور الفكرة من الثورة إلىٰ الدولة»، في: سيف الدين عبد الفتاح والسيد صدقي عابدين، محرران، **الأفكار السياسية الآسيوية الكبرىٰ في القرن العشرين** (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية - جامعة القاهرة، ٢٠٠١م)، ص ٣٩٧.

وتدافع عنها في الخارج؛ فإن نخبة إيران الثورية اتجهت نحو توظيف الدولة للدين لكسب العامة وتشكيل وعيها تشكيلًا ثوريًا، نظرًا إلىٰ «أن إصلاح المؤسسة الدينية كان يحتاج إلىٰ البحث عن أسس جديدة للعلاقة بين الفقهاء وجماهير الشيعة تتجاوز ولايتهم للقصَّر والأرامل، ومن ثمَّ فقد بذل الخميني جهدًا فكريًا لإعادة بعث فكرة ولاية الفقهاء العامة»[1].

ما من شكٍّ في أن الدين يُشقي العامة إذا ما حولته السلطة والنخبة إلىٰ إيديولوجية دينية (فكرة دينية). إذ يفترَض أن يكون الدين بوصفه منظومة كلية في خدمة العامة التي تشكل الكل وتمثل الأكثرية، وإذا ثبت العكس، فلا يكون الدين دينًا بل فكرة دينية غير إنمائية، وإنْ أتت إنمائية تأتي مختزلة يستفيد من توظيفها الإنمائي شطر من الإنسان الذي هو السلطة وقلة من النخبة؛ إذ سرعان ما تترجَم قسمة ضيزىٰ هذه، إلىٰ عدم الرضا والسخط والثورات والفتنة والمعيشة الضنك.

بالطبع لا يعنينا شؤون الداخل الإيراني؛ فلكلٍّ مذهبه الذي إن اقتنع به معتنقه تاريخيًا فلا راد له، ولا تنفع معه آلية الإقناع في تغيير قناعات المتدينين بمذهب ما؛ لأن قنوات الحوار مسدودة تاريخيًا. فما لم يتغير منذ قرون لا يمكن أن يتغير في سنوات عجاف، لا سيما إذا كان التغيير يشمل الروحيات والعقليات الأكثر عمقًا وتجذرًا. إن ما يعنينا هو كيف تتعامل إيران مع الدين خارج حدودها وما وراء المحيطات أيضًا؟

---

(١) أمل حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلىٰ الدولة، ط ١ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م)، ص ٩٥.

أولًا

إيران الدينية والآخر اللاديني الحوار الميتا ديني بين إيران والغرب

إن نجاح إيران في الخارج لا يعد نجاحًا سياسيًا واستراتيجيًا وحسب، بل هو نجاح ديني ومذهبي أيضًا؛ لا سيما أن النجاح المذهبي في الخارج حيث تدار العولمة الثقافية والفكرية، يعكس نجاحه في الداخل ودول الجوار بوصفه جزءًا من العولمة الروحية ومقتضيات العصر؛ حيث أصبح النجاح يُفرَض من الخارج بسرعة حضارية تختصر الوقت والأرض والإنسان كما حصل مع دول جنوب شرق آسيا.

إن الغرب صانع العولمة ومزخرفها لا يمكن الانتصار عليه في الحوار الاستراتيجي إلا بشيء لا يمتلكه أو أداة لا يوظّفها هي (الدين). أما محاولة تجاوزه بشيء يمتلكه أو أداة يحسن توظيفها ويتلاعب بها؛ فلن يحصل ذلك، ولا يمكن انتزاع الحقوق منه والانتصار عليه بسهولة. من داخل هذا الامتلاك الحضاري الديني الذي نجحت إيران في توظيفه في التنمية، حاور الغربُ إيرانَ بوصفها حضارة فارسية؛ حيث إن اللغة والثقافة والتراث هم أساس الحضارة الفارسية، بينما الدين الذي يُختزَل في مذهب يبقىٰ مجرد ثقافة حضارية يمكنها أن تترجَم إلىٰ فكرة دينية.

إن حوار إيران مع الغرب كان حوار حضارة فارسية مع حضارة غربية؛ حوار مذهب شيعي يختزل الدين الإسلامي فيفصله عن الكل الإسلامي. ومن ثمَّ، فإن الحوار بين الغرب لم يكن مع إيران الدينية بل مع إيران الميتا دينية؛ أي إيران الفارسية بإرثها الحضاري الفارسي الذي سبق الإرث الحضاري العربي الإسلامي. يعود انتصار إيران في الحوار مع الغرب، ليس إلىٰ أن إيران تحمل دينًا ناجحًا إنمائيًا قد يضيف إلىٰ رصيد الحضارة العربية والإسلامية؛ بل إلىٰ أنها تحمل (فكرة دينية) يغلب فيها الإرث الحضاري الفارسي علىٰ الإرث الحضاري الإسلامي؛ وإلا لكان العالم العربي والإسلامي قد أفاد من تجربة إيران الدينية الإنمائية. لقد «ضمت إيران علىٰ ما

يبدو نفسها إلىٰ العالم العربي وأغرقته بقدر كبير من ماضيها ضمن حضارة إسلامية مشتركة. ومع ذلك، فهذا الماضي متمسك بهم، وعندما يتحدث الرئيس خاتمي عن (حوار بين الحضارات) يقال لنا إنه يستعمل العبارة الفارسية: (كفتگوىٰ تمدن ها). ويبدو أن الحضارة التي توجد في ذهنه إيرانية بشكل خاص»[١].

من وجهة، فإن الغرب القوي يتحاور مع الأقوىٰ، وإيران حصَّلت بتنميتها المركَّبة في سياقها الحضاري الفارسي قوة اقتصادية وعسكرية تستجيب للإنسان الفارسي والأرض الفارسية، لا سيما أن السلطة والنخبة فارسية الأصول. إن الحوار ينجح إذا احترم المحاوِر قناعات المتحاور معه، يقول خاتمي: «كل من يريد حكومة إسلامية فعليه إقناع الآخرين. هذا الأسلوب التنافسي هو الأمثل والأفضل، وبهذا المعنىٰ فإن الديمقراطية تتنافىٰ مع الإسلام ولا تتعارض معه»[٢]. إلا أن نص خاتمي لا يعكس نظرة الخميني للديمقراطية التي يعتبرها نقيضة للدستور الإسلامي وللحكومة الإسلامية؛ حيث «حصل الخميني علىٰ سلطات دستورية لم تكن متخيلة من قبل الشاهات. فقد نتج عن ثورة ١٩٠٦ ملكية دستورية؛ أما ثورة ١٩٧٩ فقد نتج عنها سلطة جديرة بالزعيم الإيطالي موسوليني (الدوتشي). وكما أعلن أتباعُ الخميني الرئيسون، فإنه لو كان عليه أن يختار بين الديمقراطية وولاية الفقيه، فإنه لم يكن ليتردد بسبب كون الاختيار الأخير يمثل صوت الله. وقد جادل الخميني أن الدستور يتعارض مع الديمقراطية»[٣]. فإذا كان كما يقول خاتمي: «حقيقة التديُّن تجربة وليست فكرًا»[٤] فلماذا هذا التباين في الأفكار علىٰ الرغم من أن التجربة الدينية بين خاتمي والخميني تقف علىٰ صعيد واحد؟ أليست «الخلافات بين القوىٰ السياسية في إيران هي اختلافات (ذات عمق محدود)، أو بعبارة أخرىٰ خلاف حول أساليب العمل، وليس المنطلقات الفكرية التي تحكم عمل الدولة؟»[٥].

---

(١) مازليش، **الحضارة ومضامينُها**، ص ١٢١.

(٢) خاتمي، **الإسلام والعالم**، ص ٩٥.

(٣) أروند إبراهيمان، **تاريخ إيران الحديثة**، ترجمة مجدي صبحي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٠٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م)، ص ٢٢٥.

(٤) خاتمي، **الإسلام والعالم**، ص ٢٩.

(٥) حمادة، **الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلىٰ الدولة**، ص ٢٣١.

لقد حاورت إيران الغربَ دينيًا؛ حيث يرىٰ الغرب أن هذا الدين مؤسسة رسمية في إيران. إن حضور الدين في مسائل استراتيجية وحضارية يعني أن الدين مؤسسة فرضت نفسها إنمائيًا وعالميًا، وتشابكت مع مؤسسات دينية وثقافية أخرىٰ لا يمكن تحييدها في الحوار الاستراتيجي والحضاري، لا سيما أن «الغرب بالنسبة إلىٰ الخميني شكل تهديدًا ليس علىٰ المستوىٰ السياسي فحسب، بل -أيضًا- علىٰ المستوىٰ الثقافي والإيديولوجي»[1]. إن الدين بوصفه حالة إيديولوجية وثقافية يفرض آلياته في التواصل مع الآخر المتفوق مؤسسيًا عندما يكون الدين نفسه مؤسسة هو الآخر لها قانونها الصارم الذي يشكل بنية الدولة الدينية المتحاورة. فمن غير أخذ هذه المؤسسة الدينية بعين الاعتبار من قبل الغرب يفشل الحوار. لقد نجح الحوار بين إيران والغرب؛ لأن الدين بوصفه فكرة تغلغل في كل المسائل المتحاور فيها، الفنية والتقنية؛ وإلا كيف تنجح دولة متديِّنة في الحوار مع دولة غير متديِّنة؟ إن القاسم المشترك بين الدولتين المتديِّنة وغير المتديِّنة هو المصلحة لتجنب الصراع بين الأقوياء، ورؤيتهما للدين بوصفه فكرة تنفع الجزء وليس باعتباره منظومة تفيد الكل.

من وجهة أخرىٰ، فإن الحضارة الغربية حاورت إيران بوصفها حضارة فارسية وليست إسلامية؛ فالإسلام مجرد ثقافة في المنظومة الفارسية الكبرىٰ. لقد كان الحوار بلغة إنجليزية وفارسية؛ حيث عكست الثقافة والتراث عمق اللغة الفارسية. لم يكن الإسلام حاضرًا في الحوار؛ لأن المذهب الشيعي يلغي مذاهب الإسلام الأخرىٰ ويلغي رموزها ويقصيها من المشهد التاريخي والحضاري؛ فهو تديُّن موازٍ ليس حوله إجماع عربي وإسلامي. إنه محض اجتهادات ليست كلها صائبة، فقد أملتها دوافع انتقامية ممن كانوا سببًا في إلغاء المشهد الفارسي من الصدارة التاريخية والحضارية. إذًا، المذهب الشيعي يعد فرعًا من المنظومة الفارسية التي في إطارها تم التحاور مع الحضارة الغربية. ومن ثمَّ، فإن إدارة الحوار بين إيران والغرب تحكمت فيه آليات ميتا

---

(١) أمل حمادة وسيف الدين عبد الفتاح، «من الثورة إلىٰ الدولة: دراسة في فكر الخميني وشريعتي وخاتمي بين إصلاح الداخل والعلاقة مع الآخر»، في: سيف الدين عبد الفتاح والسيد صدقي عابدين، محرران، **الأفكار السياسية الآسيوية الكبرىٰ في القرن العشرين** (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية - جامعة القاهرة، ٢٠٠١م)، ص ٣٤٦.

دينية (الإرث الحضاري الفارسي) وليست دينية (الإرث الحضاري العربي الإسلامي)؛ وإلا فإن ثمرة الحوار الناضج بين إيران والغرب كان قد اقتطفها العالم العربي والإسلامي بمجموعه، وليس إيران بمفردها. إن الغرب يتحاور مع العالم العربي والإسلامي بأسلوب الفكرة الدينية المختزَلة فيحقق نجاحات لنفسه وللمتحاوَر معه؛ ولكن يختلق انتكاسات لغيره.

ثانيًا

الفكرة الدينية بوصفها مستقبل إيران الإقليمي البداوة والقابلية للإرث الاستعماري

لقد ظلت إيران توظِّف الدين الإسلامي بوصفه إيديولوجية في المناطق العربية المجاورة، وهي إيديولوجيا دينية لأنها مرفوضة من الغالبية العربية والإسلامية. إذ تقف إيران علىٰ أن الفكرة الدينية هي مستقبلها الإقليمي. إنها فكرة دينية ثورية توظِّفها في الانتشار وتوسيع جغرافيتها علىٰ الأقل بشريًا ودينيًا داخل جغرافيات أخرىٰ. نقصد بالقول (بشريًا ودينيًا) أن كل من يتبع الفكرة الخمينية في العالم العربي والإسلامي، التي اختزلت المذهب الشيعي ثوريًا، فإنه يصير إيرانيًا. لقد نجحت إيران في إضفاء الدين علىٰ المشروعات الحضارية؛ فجاء انتصارها السياسي والاقتصادي والعسكري انتصارًا دينيًا ثم مذهبيًا ثم ثوريًا. كما وظَّفت إيران (الفكرة الدينية) داخل المشروعات الحضارية لتحقيق المزيد من النجاحات في ظل تراجع (الدين بوصفه منظومة كلية) عن وظيفته الإنمائية في المناطق العربية والإسلامية المجاورة. كان «الخميني بارعًا في التكلم بلسان الفقراء والأميين، خافضًا كل شيء إلىٰ صراع بين الخير والشر مع تركيز انتقاداته علىٰ مواضيع اجتماعية-اقتصادية (الفقر، الأكواخ، التفاوتات الاجتماعية، إلخ). وكذلك علىٰ الشاه بسبب مساندته إسرائيل والولايات المتحدة ضد العالم العربي»[1].

بالطبع يعود هذا الانتصار الديني المختزَل مذهبيًا وثوريًا إلىٰ أن جيران إيران لم يحصِّلوا العدالة للعامة؛ فحصلت لها الردة المذهبية والقومية واستحكمت لديها العدة

---

(١) تييري كوفيل، إيران: الثورة الخفية، تعريب خليل أحمد خليل، ط ١ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م)، ص ٨٥.

الثورية، ليس لأن السلطة في إيران عادلة مع العامة؛ وإنما الذين حصلت لهم الردة المذهبية والقومية لا تعنيهم العامة في إيران أكثر مما يعنيهم توظيف الدين إنمائيًا في إيران وخارجها، علاوة علىٰ مكانة إيران لدىٰ الغرب ومن ثَمَّ الاستقواء بها. إن «الشيعة في المنطقة -في العراق، أفغانستان، لبنان- يرمون بأبصارهم إلىٰ إيران باعتبارها حاميتهم الرئيسة ضد التهديدات المحلية والخارجية»[1]. ومن ثَمَّ، لا ضير في أن يغير العامة مذهبهم (فكرتهم الدينية) ويبقون علىٰ دينهم. وهذا فهم العامة للقيم ومدىٰ قصور وعيهم في التعاطي مع الدين كاختزال مذهبي تجزيئي لا يمثل الأمة كلها (فكرة دينية). إذًا، نلفي في المسألة الإيرانية فرقًا بين الدين والفكرة الدينية، كما نلفي أن الإنسان في معادلة بن نبي ليس محصورًا في السلطة والنخبة كما في العالم العربي والإسلامي، بل الإنسان في إيران هو العامة أيضًا. في إيران انخرطت الدولة في المجتمع ولم تبق منفصلة عنه، «أصبحت الدولة جزءًا لا يتجزأ من المجتمع الأكبر»[2].

تسوِّق إيران لنفسها دينيًا قبل أن تسوِّق لمنتجاتها دنيويًا؛ فقد جمعت بين الدين والدنيا في رؤيتها لله والإنسان والعالم. هنا يتجلىٰ سر نجاحها؛ لأن العالم بما فيه العرب قد فصلوا بين الدين والتنمية. وإن الذي فصل بين الدين والتنمية كما في الغرب يغريه التعامل مع الذي وصل بين الدين والتنمية إذا هو حقَّق إنجازات دنيوية كما في إيران.

تكاد إيران تتفرد في العالم بأسره باستراتيجية وصل الدين بالتنمية عمليًا ومؤسسيًا؛ حيث إن الدين كما تريده بنصوص نخبتها الدنيوية يدور في فلك الفكرة الدينية، وهذا أمر يخصها ما دامت مقتنعة بهذه النصوص الدينية ومنتفعة بها دنيويًا، يقول خاتمي: «لا يمكن للدين أن يهمل السياسة ويهمل علاقة الفرد بالمجموع التي هي قضايا فلسفية»[3]. ومع ذلك، فإن الدين الذي اختزِل في فكرة دينية هو دين براغماتي نقل

---

(١) إبراهيمان، تاريخ إيران الحديثة، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٣) محمد خاتمي، الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين، ترجمة ماجد الغرباوي، ط ١ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م)، ص ١٩.

براغماتيته إلىٰ القطاعات الحضارية الأخرىٰ؛ فهو براغماتي لأن الثورة الخمينية التي شكلته كانت براغماتية. ونعني بالبراغماتية أن الدين في إيران يقف علىٰ دولة ومال. دولة متدينة في سلطتها ونخبتها المتنفذتين، ومال هو في خدمة الدين. وإن الذي يتعاطىٰ مع المال الإيراني يفترَض أن يتعاطىٰ مع الدين في إيران في ظل الوصل بينهما؛ فبقاعدة الوصل هذه، أرغمت إيران العالم علىٰ التعاطي مع الدين أيضًا. وإن تعاطي الآخر مع الدين في إيران معناه إما الانتماء إلىٰ حد ابتغائه كما يحصل لدىٰ العامة في العالم العربي والإسلامي المتحولة مذهبيًا، أو احترامه من أجل المصلحة المادية وأهداف استراتيجية كما يحصل في الغرب. علاوة علىٰ أن إيران لعبت علىٰ وتر إسرائيل لكسب العامة الذين لا يتمذهبون بمذهبها؛ ولكن يتشوفون إلىٰ الذهاب بعيدًا في اعتناق هذا المذهب كلما حققت إيران انتصارات، سواء قومية أم وهمية.

لا يمكن للدين أن يكون عامل صراع إذا كان صاحبه قويًا دنيويًا؛ ولكن يصبح عامل صراع إذا كان صاحبه فاشلًا دنيويًا. فلو أن إيران المتدينة أتت الغرب غير المتدين ضعيفة دنيويًا؛ فهل يا ترىٰ يقبل الحوار معها؟ إن الدين هو عامل للسلام أيضًا شريطة أن تكون دولته تحمل شعار السلام المسلح.

ليس للدين بوصفه منظومة كلية في العالم العربي والإسلامي دولة قوية؛ لأنه لا يقف علىٰ الوصل بل علىٰ الفصل، ومثل هذا الدين لا ينتشر بالسرعة التاريخية والحضارية ولا يُتحاور معه. إن الغرب لا يعنيه إن كان هذا الدين سليمًا أم مزيَّفًا، الذي يعنيه أن تكون دولته ذات مؤسسات حضارية سليمة غير مزيَّفة. إن الغرب ينتفع من الدول المتحاور معها وليس من الدين نفسه؛ إلا أنه يحترم هذا الدين بوصفه فكرة تقف علىٰ مؤسسات كما يحترم إنسانه أيضًا. لم «تتوسع الجمهورية الإسلامية فقط في الوزارات، ولكنها خلقت كثيرًا من المؤسسات الدينية شبه الرسمية. فمؤسسة المستضعفين -التي خلفت مؤسسة بهلوي- ضاعفت من أملاكها الأصلية حينما صادر النظام الجديد ملكيات نحو خمسين مليونيرًا. وبسبب الحرب مع العراق، توسع اسمها الرسمي إلىٰ مؤسسة المستضعفين وذوي الإعاقة (بنياد مستضعفين وجانباران). وعند نهاية الثمانينيات، بلغت أصولها الإجمالية ما يزيد علىٰ ٢٠ مليار دولار، تشمل ١٤٠ مصنعًا، و٤٧٠ مشروعًا للتصنيع الزراعي، و١٠٠ شركة بناء، و٦٤ منجمًا،

و٢٥٠ شركة تجارية. امتلكت أيضًا شركة كوكاكولا -أعيدت تسميتها زمزم كولا»[1].

إن المعادلة الحضارية الفارسية في إيران الإسلامية المعاصرة، هي: دين وإنسان ودولة وأرض ووقت؛ حيث تتوجه مؤسسيًا إلىٰ أن تكون تنمية مركَّبة مجسِّمة لحضارة فارسية تتعامل مع الدين بوصفه فكرة تتعايش مع الإرث الحضاري الفارسي بحيث لا تنسفه. فلو وقفت إيران علىٰ الدين بوصفه منظومة كاملة فلا يكون ذلك في صالح الإرث الحضاري الفارسي الذي يعد منظومة لغوية وثقافية وتاريخية هي الأخرىٰ قائمة بذاتها، ومن ثمَّ حصل احتواء للدين باعتباره فكرة من داخل الإرث الحضاري الفارسي بوصفه منظومة كلية. إن إيران المتديِّنة في نهاية سبعينيات القرن الماضي قد احترمت الوقت لتكون دولة قوية في مداخل عشرينيات القرن الحالي؛ وهي السنوات التي تنضج فيها التجارب الإنمائية التي تحترم الوقت كما حصل مع اليابان والنمور الآسيوية. علاوة علىٰ أن هذه النماذج الإنمائية نقلت تجاربها الإنمائية إلىٰ جيرانها كما تنقل إيران تجربة فكرتها الدينية إلىٰ جيرانها أيضًا وبرؤية حضارية إسلامية مختلفة؛ ففي «مقال كتبه خاتمي عام ١٩٩٣م، أعلن فيه أن إيران ستكون مركزًا (لحضارة جديدة) وهي (علىٰ وشك الظهور)»[2].

إذًا، الدولة الإيرانية التي التحمت مع الدين، باتت دولة متقدمة باستثمار الأرض واحترام الوقت؛ فلولا الدين بوصفه عنصرًا حضاريًا أولَ مركَّبًا -في المعادلة الحضارية- مع عناصر أخرىٰ، وليس عاملًا مركِّبًا كما اعتقد بن نبي؛ ما حصلت دولة قوية في إيران تراهن علىٰ توسيع رقعتها الجغرافية بشريًا ودينيًا في دول الجوار؛ حيث إن الدين عامل مهم لدولة مهمة. وإذا كان للدين نزعة مادية فلا يضير الغرب التحاور معه للانتفاع من مؤسساته المادية؛ فمثل هذا الدين باعتباره فكرة معنوية ومادية يجعل الدولة بوجهين؛ دولة حرب وسلم، ودولة نمو وتنمية. وإذا كانت إيران قد نجحت في توظيف الدين في مسيرتها الإنمائية ولو بوصفه منظومة كلية صالحة تتناسب مع إرثها الفارسي المحدود برقعة جغرافية ضيقة؛ فلماذا لا يوظِّف الآخرون الدين بوصفه منظومة كلية صحيحة في مسيرتهم الإنمائية توظيفًا علىٰ مستوىٰ السلطة والنخبة بحيث

---

(١) إبراهيمان، تاريخ إيران الحديثة، ص ٢٤٠.

(٢) مازليش، الحضارة ومضامينُها، ص ١٢٣.

تتناسب مع إرثهم الحضاري الممتد على رقعة جغرافية كبرى؟ ألا يكون التوظيف الإنمائي للدين جزءًا من الحل لمشاكل الكون التي يترقبها العالم غير المتدين، ومن ثمَّ يكون أمامه الاختيار بين التجارب الإنمائية المتفوقة جراء التوظيف الديني في التنمية؟

إن إزاحة الفكرة الدينية المختزَلة يكون بالدين نفسه بوصفه منظومة كلية، وذلك للحفاظ على وحدة العالم العربي والإسلامي. يكون وفقًا لاستراتيجية إنمائية تقف على الوصل بين الدين والتنمية، بحيث لا يلغي الوصلُ الآخرين ولا يقصيهم. إن هذا الوصل العاقل والفاعل والمتراحم مع المختلَف معه، يمتلك آليات مادية ومعنوية لإنقاذ العالم من أزماته شريطة أن يكون الواصل بين الدين والتنمية قويًا بتنميته المركَّبة التي تجسِّم حضارته وتاريخه وتراثه، وإنسانيته أيضًا. المهم أن يكون للمشروع الحضاري دينٌ يعين على التدافع الحضاري، ودولة قوية تعينه على عدم التراجع الإنمائي. دين كلي يتوجه نحو الحضارة وليس فكرة دينية تعود إلى البداوة. فما يحدث بين إيران وجيرانها العرب هو شكل من أشكال استرجاع البداوة التي كابدها ابن خلدون، والقابلية للاستعمار التي عانى منها بن نبي؛ حيث إن البداوة والقابلية للاستعمار وجهان لفكرة دينية مزيَّفة.

إن الفكرة الدينية تفكيكية وليست تركيبية كما اعتقد بن نبي؛ لأنها صناعة نخبة وسلطة لا تقف على الدين بوصفه منظومة كلية لا تخطئ لأن نصوصها واضحة. وإذا خرجت العامة عن دائرة المنظومة الصالحة أفسدت في الأرض؛ لأن الفكرة الدينية قد تكون فكرة إيديولوجية فاسدة. وإذ تفسد الفكرة الدينية بفساد السلطة والنخبة، فإنها تكون أفيون العامة.

ثالثًا

إيران واليابان في السياق التاريخي الإنمائي وجهان لعملة غربية واحدة

تعد التنمية المركَّبة المجسَّمة حضاريًا مستقبل الإنسان المسلم في القرن الحادي والعشرين، خصوصًا في ظل تفكك الجغرافيات وتحويل شعوبها من كليات إلىٰ أقليات؛ أقليات لا ينجيها من التجزيء في المستقبل إلا التراحم مع الدين واحترام الإنسان. أليست إيران أقلية جغرافيًا وبالدولة الثورية والفكرة الدينية باتت أكثرية؟ ألم تكن سنغافورة أقلية جغرافية ولكن بالدولة الإنمائية والفكرة المفتوحة باتت أكثرية إنمائية من ماليزيا التي انفصلت عنها؟ إذًا، التنمية المركَّبة المجسَّمة حضاريًا نقلت الأمم من أقلية إلىٰ أكثرية، سواء أكانت متديِّنة مثل إيران التي تتوسَّع في العالم العربي بأساليب المال والفكرة الدينية، أو غير متديِّنة مثل اليابان التي توسعت في آسيا بأساليب السوق والفكرة الليبرالية-الكونفوشية.

ليس من الصدف التاريخية أن اليابان التي ألقيت القنبلة النووية علىٰ أرضها باتت يدها في كل آسيا؛ فمن طريق اليابان تتوسع المشروعات الإنمائية والديمقراطية في المنطقة؛ إذ لا أحد في المنطقة الآسيوية يقرر مستقبله الإنمائي من غير اليابان. كذلك إيران بعد الاتفاق النووي وإبقائها علىٰ سلاحها في أرضها، باتت يدها في كل المنطقة العربية، ومن طريق إيران تتوسع المشروعات الإنمائية والدينية في العالم العربي والإسلامي؛ حيث يتوجه هذا الانتشار الإيراني إلىٰ أن لا أحد في المنطقة العربية والإسلامية يقرر مستقبله الإنمائي من غير إيران، خصوصًا وقد «دخلت إيران القرن الحادي والعشرين كقوة إقليمية رئيسة -بكل تأكيد في الخليج العربي، إن لم يكن في إقليم الشرق الأوسط»[1].

---

(١) إبراهيمان، تاريخ إيران الحديثة، ص ٢٦٠.

لقد تمكنت أمريكا من حصار اليابان ولكن لما نهضت اليابان بنفسها في عقد من الزمن، ورأت أمريكا إمكانية الإفادة منها في زمن الحرب الباردة، اتفقتا علىٰ أمور تتعلق بالتسليح ونشر الديمقراطية في آسيا بما يخدم مصالح البلدين في المنطقة الباردة؛ حيث إن التاريخ يكاد يعيد نفسه أيضًا مع إيران، اتفقتا بعد الحصار والعقوبات علىٰ أمور تتعلق بالتسليح، بحيث يكون لإيران حرية نشر الفكرة الدينية في المنطقة العربية والإسلامية بحجة وقف زحف الإرهاب الذي لا يقف، هو الآخر، علىٰ دين بل علىٰ فكرة دينية.

إن القاسم المشترك بين اليابان وإيران هو حصول التنمية المركَّبة لديهما؛ فالإنسان المركَّب في سلطته ونخبته وعامته أسهم في كسر الحواجز المادية والنفسية مع أمريكا المتمثلة في الاحتلال والعقوبات؛ فصار العدو وليًا حميمًا؛ ما أغرىٰ أمريكا علىٰ التعامل مع أرضهما والإفادة من ثرواتهما البشرية والطبيعية. علاوة علىٰ أن احترام الوقت لدىٰ كل من اليابان وإيران كانا سببين في اختصار مسافة كسر العقوبات وتحويلها إلىٰ مثوبات. فقد ألقيت القنبلة النووية علىٰ اليابان سنة ١٩٤٥م، وحصل الانفراج الإنمائي بين أمريكا واليابان سنة ١٩٥٨م؛ أي عقد من الزمن أو يزيد قليلًا. وكذلك بدأت إيران بالمناورة بالسلاح النووي في بداية الألفية الجديدة، وحصل الانفراج الإنمائي سنة ٢٠١٥م؛ أي عقد من الزمن أو يزيد قليلًا. إن الغرب يقبل الآخر إذا أتاه بفكرة دينية -سواء كونفوشية أم شيعية- لا تشكل خطرًا علىٰ مسيرته الإنمائية.

لقد وظَّفت اليابان القيم الكونفوشية التي تلتزم الطاعة والولاء والعمل والجهد في الداخل لتحصيل التركيب ومواجهة الخارج؛ فالطاعة جعلت الإنسان مركَّبًا في سلطته ونخبته وعامته، أيضًا الطاعة والولاء للمرشد الأعلىٰ كانتا واضحتين في تحاور إيران مع الغرب. ينجح المحاور عندما لا يخون مبادئه، وينجح عندما يكون له هدف؛ وهدف إيران هو التمكين للفكرة الدينية، وتوسيع الجغرافيا البشرية والدينية خارج حدود إيران. كما كان هدف اليابان نشر القيم الآسيوية الليبرالية في أرض الصين الشيوعية عدوها اللدود. وذلك علىٰ الرغم من أن اليابان والصين يتقاسمان القيم الآسيوية؛ ولكن طريقة فهمها وتوظيفها تختلف، كما تختلف إيران المسلمة مع

جيرانها العرب والمسلمين في التوظيف التاريخي والسياسي للدين الجديد بوصفه فكرة. إن «مضمون الصراع الإيراني مع التحاضر، يجب النظر إليه باعتباره أحد الأمثلة الحديثة للغاية لما صادفناه في حالة اليابان والصين وتايلاند التي تعاملتُ معها باعتبارها ممثلة للعديد من المجتمعات الأخرى»[1].

(١) مازليش، الحضارة ومضامينُها، ص ١٢٦.

رابعًا

لماذا أتت شجرة الفكرة الدينية الزقوم أكلها الزؤوم في العالم العربي والإسلامي؟ قربان الفكرة ورهبان المال

إن الذي يقاتل من وراء جدر يكون تابعًا أبدًا. أمريكا ليست تابعة؛ لأنها لا تقاتل من وراء جدر، وهذا سر تربعها علىٰ عرش العالم، وما سواها يقاتل من وراء جدر. كان الاتحاد السوفياتي لا يقاتل من وراء جدر، ولكن لما تفككت تنميته المركَّبة انهارت جدره الذاتية. كان العالم العربي يقاتل إيران من وراء جدر أمريكا؛ ولكن انتقل الجدار إلىٰ إيران وها هي تستعمله غطاءً عَطاءً. إن الذي يقاتل من وراء جدر لا مستقبل له؛ لأن هذه الجدر غير الذاتية ستكون سببًا في تفكيك تنمية إيران المركَّبة التي تشكلت قبل الاتفاق النووي. وما يحدث بعد هذا الاتفاق الاستراتيجي هو مدخل للفوضىٰ والتفكك لإيران الفارسية والمنطقة العربية؛ سيقاتلان بعضهما البعض من وراء جدر غربية وصينية وسوفياتية.

لا مستقبل إنمائي مركَّب لمن يقاتل من وراء جدر استعمارية آيلة للتفكك وانكشاف عورات القوم: (س، ع، ن)، كما يحصل في العالم العربي والإسلامي بما فيه إيران. إن المستقبل لمن يوظِّف الدين في تنميته المركَّبة بحيث يكون الدين مرْكَبًا حضاريًا وليس مجرد مركّب حضاري كما ذهب إلىٰ ذلك بن نبي في معادلته الحضارية. ومن يوظِّف الدين في التنمية غلطًا يستمر فوضويًا، ومن يوظِّفه، أيضًا، بشكل سليم يستمر مسالمًا مع نفسه ومع غيره. إن الدين يوظَّف في كل الأحوال لا سيما في التخلف والهدم، فلماذا لا يوظَّف بنّاءً في إعادة البناء؟ الدين لا يصبح متطرفًا إذا شارك في التنمية؛ لأن الغرب غير المتديِّن يستفيد من هذه التنمية المتدينة. يصبح الدين متطرفًا عندما يتحول إلىٰ فكرة أو إيديولوجيا، وعندما يحتويه المال ويؤطره.

نجحت إيران؛ لأنها ذات أحادية إيديولوجية دينية، وليس لها أيضًا جيران من إيديولوجيتها يقفون ضد مشروعها أو يكيدون له العداء؛ فليس الأمم أعداء لما جاوروا وحسب؛ وإنما الأمم أعداء لما تدينوا. إذ كلما حصل تجديد في الفهم لوظيفة (الدين) فهمًا مختلفًا كان التثبيط بالمرصاد من الجار الذي ينفر من التغيير والتجديد؛ فليس هناك جار لإيران يعاديها في فكرتها الدينية التي تتميَّز بها إيران دون سواها. لا يوجد من ينافسها في إيديولوجيتها الدينية أو يعاكسها؛ بحيث إن هذا التوظيف الديني في المشروعات الإنمائية أتىٰ في إيران من غير منافسة في الداخل (غياب المعارضة) أو مراقبة في الخارج (غياب الجيرة الإيديولوجية الدينية)، علاوة علىٰ أن توظيف المال، الذي يستخرَج من حفرة الأرض توظيفًا هادفًا كان وراء النجاح الديني أيضًا، وليس الإنمائي وحسب.

لقد صنعت إيران قنبلتين؛ قنبلة علمية نووية تنافس بها إسرائيل لابتزاز الغرب، وقنبلة دينية طائفية لتفكيك جغرافية العرب. لقد سارت إيران في طريقين متوازيين، وكانت تحقق فيهما نجاحات مستديمة، سواء بالعزيمة كما في القنبلة النووية أم بالجريمة كما في القنبلة الطائفية. إذ إن سمة الإيديولوجيات الدينية (الفكرة الدينية) هي التوسع من غير فكرة واضحة؛ ولكن بهدف واضح يتوجه نحو إزاحة الدين بوصفه منظومة كلية في العالم العربي والإسلامي. إن من يمتلك المال يحصل له الانتصار والانتشار كوننا في عصر التكنولوجيا التي تدار بالمال وتقتل الإنسان.

إننا في عصر لا مستقبل فيه لمن لا مال له؛ حيث يوظَّف الدين بوصفه فكرة ليس من أجل التحكم في هذا المال؛ وإنما المال هو من يساعد علىٰ انتشار الفكرة الدينية؛ فيفسد المال والدين كفكرة معًا؛ أي يفسد المعبد والوثن. ومثل هذا الوثن، الذي وظيفته تفكيكية، يستخف بالإنسان العامة. ومن ثمَّ، فإن التوظيف الديني عبر المال هو انتكاسة للمشروع الإنمائي في المدىٰ الطويل؛ لأن الدين باعتباره منظومة رأس ماله هو الإنسان (س، ع، ن)، شريطة أن يكنَّ للعالم الاحترام الإنساني، ويقترب منه بأفكار واضحة تنشد السلام والتعارف والتعاون والمحبة والأخوة، لا سيما أن الدين الذي يُشترىٰ بالمال هو دين يكون فيه الإنسان في عبودية لصاحب المال؛ فلا احترام ولا تراحم، كما تكون الأرض محلَّ نزاع، بينما تتوجه السلطة نحو الطغيان والفساد.

لا مستقبل لإيديولوجية دينية تفكّك ولا تركّب. إن الإيديولوجية الدينية (الفكرة الدينية) لا تصمد أمام آليات الحوار والإقناع اللذين يجترحان أسلوبهما من الدين بوصفه منظومة كلية؛ إذ غالبًا ما تكون الإيديولوجية الدينية إيديولوجية نخبة لا تقول الحقيقة، وسلطة تحجب الحقيقة، وإنسان خائف، وأرض ممزقة. لم تتمزق اليابان لأنها لم تغير قيمها الدينية، والصين أيضًا بدأت تسترجع هويتها إلىٰ حد ما؛ فانفتحت أمامها آفاق إنمائية جديدة. وكما أن المستقبل للقيم الآسيوية بوصفها منظومة كلية في اليابان والصين؛ فكذلك الدين باعتباره منظومة كلية هو مستقبل العالم العربي والإسلامي، وليس المستقبل للإيديولوجيا ولو أتت دينية. المستقبل للإنسان وليس للسلطة؛ فالدين له إنسان يؤمن به ويفيد منه ماديًا إذا وظّف في التنمية، بينما للإيديولوجية سلطة تشتري إنسانًا بالمال ليس بالضرورة يؤمن بها، وهذا أحد أسباب انتكاسة المشروعات الإنمائية الإيديولوجية، مثل: الاشتراكية التي امتزجت بالدين فتحولت إلىٰ إيديولوجية دينية يروَّج لها في المنابر الدينية.

إذا كانت هناك أصوات كثيرة وعالية ترفض توظيف الدين في التنمية؛ فلماذا قبلت بتوظيف الإيديولوجية الدينية في التنمية؟ إن الغرب هو مصدِّر الإيديولوجية الدينية للعرب والمسلمين. الاشتراكية المتمسحة بالدين، والليبرالية المؤوِّلة للدين، ومن ثَمَّ لا يقلق الغرب أن توظِّف دولة عربية أو إسلامية الإيديولوجية الدينية في تنميتها مثل إيران المتناقضة دينيًا وإيديولوجيًا. كيف؟ إيران متناقضة مع الدين عندما تسيء لرموزه بالسباب والشتم والقذف، كما أنها متناقضة إيديولوجيًا مع الليبرالية الغربية التي تؤمن بها وتلعنها في آن. فهي متناقضة مع العالم؛ لأنها تنطلق من حضارة فارسية لا هي إسلامية شرقية ولا هي مسيحية غربية.

الفكرة الدينية، تصلح لإيران وحدها، وقد تصلح للسلطة والنخبة الثورية؛ ولكن لا تصلح للعامة لأنها لا تفيد منها ماديًا. لقد أتت أكلها الزؤوم في العالم العربي والإسلامي، ومن ثَمَّ فإن إيران ليست مثالًا يقتدىٰ به في توظيف الدين؛ لأن الأسلوب المتبع لديها هو أسلوب إيديولوجي يعتمد علىٰ الآخر الإيديولوجي في الوقت الذي تعادي الأنا الديني المختلَف معه تاريخيًا وسياسيًا؛ فهي إيديولوجية دينية تعلو علىٰ الدين نفسه وتتخذه غطاءً إيديولوجيًا لتشويه المختلَف معه. إن الإيديولوجية الدينية

لا تصنع تنمية وإنْ صنعتها فبالمال الذي يفيد منه بعض النخبة علىٰ مستوىٰ التعليم والتكوين والتدريب والتأهيل والابتكار؛ بينما غالبية النخبة والعامة غير مستفيدة، ومن ثمَّ هي تنمية غير منصفة لا تذهب بعيدًا؛ حيث تكون لها الثورات بالمرصاد. إن التنمية التي توظَّف فيها الإيديولوجية الدينية، فتقصي (ع) وتطغي (س، ن)، هي تنمية غير مركَّبة.

إن أصل التواصل عند هابرماس هو الإجماع، ومن ثمَّ هناك تواصل من داخل الدين بوصفه منظومة كلية؛ بينما لا يوجد تواصل ديني مع الفكرة الدينية؛ لأنه لا يوجد إجماع ديني علىٰ الفكرة الدينية بوصفها بديلًا دينيًا. وإذا لم يحصل الإجماع، فإن الفكرة الدينية تفرض نفسها قسرًا؛ حيث إن القسر لا يعد فعلًا حضاريًا، ومن ثمَّ فإن الفكرة الدينية هي فكرة قسرية وبدوية. وإذا أتت الدولة بسلطتها ونخبتها قوية في الخارج بهذا الدين بينما يشقىٰ العامة في الداخل؛ فيعني أن هذا الدين باعتباره فكرة لا تفيد منها العامة إنمائيًا؛ لأن الدين بوصفه منظومة كلية يتوجه نحو إرساء تنمية تخدم العامة التي تتشوف من وراء ذلك إلىٰ حياة عادلة أفضل؛ ولكن الفكرة الدينية تختزل العدالة في (س، ن)؛ إذ علىٰ الرغم من «أن المذهب الشيعي الاثني عشري هو المذهب الرسمي والفعلي للحكومة الإسلامية والشعب الإيراني، ورغم تميزه بجوانب اقتصادية، ليست موجودة في غيره من المذاهب وخاصة نظام الخمس، إلا أنه لم يدخل في إطار العملية الاقتصادية ويبقىٰ علىٰ الهامش لدعم بعض المشروعات والقيام بدوره الديني والمحافظة علىٰ هيبة الحوزات العلمية ومراجع التقليد من خلال المشروعات الخيرية والتبرعات الإنسانية، كما لم تستغل فريضة الزكاة الإسلامية في نظام الاقتصاد الإسلامي وإنما بقيت تحت عباءة علماء الدين إلىٰ جانب الخمس»[1].

---

(١) محمد السعيد عبد المؤمن، «الإسلام والتنمية في إيران»، في: ماجدة علي صالح، محرر، **الإسلام والتنمية في آسيا** (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية - جامعة القاهرة، ١٩٩٩م)، ص ١٧٣.

خامسًا

إيران من منظور التنمية المركَّبة

هل تتوجه تنمية إيران نحو تجسيم حضارة فارسية؟

١- اللاحضارة إسلامية في معادلة الحضارة الفارسية: اللادين في الفكرة الدينية:

الفكرة الدينية في إيران ليست مركِّبًا حضاريًا للإنسان والأرض والوقت، بل تعد عنصرًا رئيسًا يتصدر العناصر الثلاثة ويتقدمها كونها مؤسسة قائمة بذاتها مثلها مثل الإنسان والأرض. ولكون هذه الفكرة ليست عنصرًا مركِّبًا، فإنها تتعايش خارج بيئتها مع عناصر حضارية مختلفة عنها في الفكرة، من غير أن تركِّبها أو تؤثِّر في نسيجها الاقتصادي والاجتماعي؛ فتوظَّف في التنمية تمامًا كما يوظَّف الإنسان والأرض والوقت؛ ولكن هذا التوظيف أتىٰ توظيفًا مختزلًا للدين بوصفه منظومة كلية تستجيب لطموحات فارسية محلية؛ نظرًا إلىٰ «أن إيران اتبعت سياسات اقتصادية في مجال التنمية تتجه في الغالب الأعم لتحقيق مصالح براجماتية وقومية أكثر مما اتجهت لتحقيق سياسات إسلامية»[1].

من وجهة أخرىٰ، نلفي الفكرة الدينية في إيران وليدة اختزال الدين في تصورات وأحكام وقناعات فيها الكثير من الإرث الفارسي، والقليل من الإرث العربي والإسلامي؛ ما يجعل الفكرة الدينية في إيران محلية بامتياز. وكلما خرجت عن مجالها الحضاري استحالت فكرة عنيفة؛ لأنها فكرة معزولة بعزلة إرثها الحضاري الفارسي الغائب عن المشهد العالمي، لا سيما أن المنعزل يكون عنيفًا مع غيره إذا ما

(١) المرجع السابق، ص ١٧٣.

أراد الانفتاح على العالم بأساليب حضارية غير مألوفة غائبة عن المشهد الإنساني والإنمائي المألوف.

وإذ جعلت إيران من الفكرة الدينية عنصرًا حضاريًا فاعلًا في التنمية بوصفها مؤسسة لا غنى للدولة المتديِّنة عنها؛ فإنها تتوجه نحو التنمية المركَّبة؛ إلا أن هذه التنمية محلية تفيد بيئتها ولا تفيد الأمة العربية والإسلامية العالمية بدينها بوصفه منظومة كلية، لا سيما أن إيران جزء لا يتجزأ من العالم الإسلامي. ومن ثمَّ، نلفي الفكرة الدينية تتضمن اللادين، كونها تختزل الدين المركَّب في فكرة دينية، ليست في صالح ترصيص البنيان الإنساني في العالم الإسلامي.

وعلى الرغم من أن الدين بوصفه منظومة كلية يحمل بداخله بداوة تعكسها بداوة الإنسان التي تتوجَّس منها غالبية الحضارات الكبرى أو دول ما بعد الاستعمار، لا سيما ممن ترتع في الإرث الاستعماري الذي هو شكل أعلى من أشكال الإيديولوجيا القاتلة؛ فإن الفكرة الدينية تختزن بداخلها عنفًا واصطدامًا، نظرًا إلى أن الاصطدام يكون بين حضارتين مختلفتين؛ حضارة صنعها دين بوصفه منظومة تاريخية سلمية ناجحة، وحضارة تحييها فكرة دينية تحمل بداخلها آليات الاصدام. إن الدين بوصفه منظومة كلية واضح كل الوضوح تشهد عليه حضارته. إن البداوة الموجودة في الدين تتقلص بوجود دولة مؤسسات تتراحم معه؛ بينما العنف الموجود في الفكرة الدينية فهو يرجع إلى أن الفكرة الدينية تمثل مؤسسة قائمة بذاتها قد تعلو على مؤسسات الدولة الأخرى. وإذ يشارك الدين بوصفه منظومة كلية في التنمية ويتراحم معها؛ فإن الفكرة الدينية تصطرع التنمية فلا يفيد منها إلا السلطة والنخبة باعتبارهما عنصرين قائدين.

وإذا سلَّمنا جدلًا بأن الفكرة الدينية في إيران هي فكرة فيها الشيء الكثير من العنف، وبوصفها قائدة لعناصر الحضارة الثلاثة وليست مشاركة؛ فإنها تصيب الدولة وتجعلها هي الأخرى عنيفة؛ حيث إن العنف ينسحب على الأرض سواء في الداخل أم الخارج؛ عنف يستجلب بداوة للإنسان والأرض بله حضارة.

مثل هذه الفكرة الدينية المؤسسية في طموحاتها غير الحضارية تكون حكرًا على السلطة والنخبة؛ فلا تأتي في صالح (س، ع، ن)، وتجعل الدولة، مهما كانت دولة مؤسسات، عنيفة مع العامة وغير متسامحة مع النخبة.

إذًا، المعادلة الحضارية في إيران تتضمن اللاحضارة؛ لأن التنمية التي تقودها الفكرة الدينية تتضمن إرثًا حضاريًا فارسيًا ليس في صالح نهضة العالم العربي والإسلامي وتحضره؛ إذ متىٰ تحضَّر الإنسان من خارج دائرته الحضارية؟ بل إن الخروج عن الحضارة والاغتراف من إرث حضاري مختلف هو دخول في البداوة علىٰ الأقل بالنسبة إلىٰ العالم العربي. فما من شكٍّ في أن إيران فارسية؛ ولكن يفترَض أن تكون مسؤولة كونها تقدم نفسها بأنها دولة إسلامية.

إن الدين بوصفه منظومة كلية، الذي يختلف تمامًا عن الفكرة الدينة المختزَلة، يفترَض أن تقاس إنمائيته وإنسانيته بما يبسطه من عدالة تزيد في رصيد دولة المؤسسات المتراحمة مع الدين، فيكون مشاركًا لـ (س، ع، ن) في تحصيل التنمية والسعادة، وليس مثل الفكرة الدينية التي تشقىٰ بها العامة. تقف الفكرة الدينية في الغالب علىٰ إرث لا حضاري إسلامي-فارسي كما في إيران أو إرث استعماري كما في دول عربية أخرىٰ- فتتوجه وظيفتها نحو التفكيك، وليس نحو المشاركة في ترصيص البناء الإنساني والإنمائي.

٢- قابلية الفكرة الدينية المختزَلة لتحدي الدين بوصفه منظومة كلية:

لم تكن لإيران أن تكسب ثقة الإنسان إلا لأنها كانت وفية لمبادئ الثورة الخمينية، ومن ثمَّ كسبت احترام العالم. إن من يثبت علىٰ مواقفه تتعزز مواقعه؛ فذاك من ذاك. انتصار إيران في حوارها مع الغرب هو انتصار للثورة الخمينية في الداخل والخارج. وما حصَّلته إيران من مكاسب مادية ومعنوية يعني في نظرها وفي نظر العالم أن الخمينية إنجاز، وأن الفكرة -الثورية- الدينية صحيحة وذات صلاحية ومصداقية، علىٰ الأقل لدىٰ من يربطون بين الفكرة المثالية والنجاح المادي. إن هذا النجاح يؤكد التوظيف الديني في التنمية بوصفها إنجازًا ماديًا، والثورة الخمينية باعتبارها ثورة دينية جلبت ثروة مادية. فهل هناك من شكٍّ في أن الدين يوظَّف بنجاح في التنمية؟ وإنما الشك في أن الإنسان المتدين لا يوظِّف الدين إنمائيًا، لا سيما أن «نجاح عملية

التنمية في إيران يتوقف على تقوية الدافع الديني فيها»[1].

لم تتوقف إيران عند معادلة بن نبي في عناصرها الثلاثة وإلا ما كان لها أن تسترجع أمجادها الحضارية الفارسية؛ إذ وقفت إيران على أن الإنسان بمفرده لا يكفي أمام مواجهة الغرب، والأرض ضيقة لا تكفي لأن ترسو عليها تنمية. إن الإنسان المسلوب الإرادة والأرض المغلوبة السيادة لا يصنعان حضارة مهما كانت وتيرة الوقت فاعلة ومستديمة. إن الثورات هي مدخل مهم إلى الحضارات، والثورة تجلب فكرتها الدينية ودولتها أيضًا، ولا يحصل لها النجاح إن لم تسندها العامة، وليس النخبة والسلطة وحسب.

إذًا، تقف إيران على أن الثورات هي التي تعيد بناء الحضارات وتشكلها. فالثورة تعني إنسانًا جديدًا له ولاء للدولة الجديدة؛ بحيث يتبرَّأ من كل إيديولوجيا أو فكرة أو دين يتضاد مع فكرته الدينية. وعليه، فإن الثورة التي تصنع حضارة لا تقف على معادلة فيها إنسان وأرض ووقت، وحسب، كما حدث في اليابان ويحدث في إيران.

إن تجربة إيران هي تجربة ثورة وليست تجربة استقلال ما بعد الاستعمار. هي تجربة دولة ما بعد الثورة، وليست ما بعد الاستعمار؛ لأن دولة ما بعد الثورة تقف على دين؛ أما دولة ما بعد الاستعمار فتلغي الدين من التنمية استحسانًا للإرث الاستعماري. وكل هذا قد حصل حقًا في دول ما بعد الاستعمار. لماذا؟ لأن دول ما بعد الاستعمار تخرج من الاستعمار إلى الاستقلال وهي بحاجة إلى الإرث الاستعماري (الشيء والمعرفة)؛ الشيء الذي ينفع السلطة، والمعرفة التي تسعد النخبة. وإن أساليب الحصول على الشيء والمعرفة هي التي تحدد مساحة الدين في المشروع الإنمائي ما بعد الاستعمار، وهي شروط استعمارية في الغالب؛ لأن الدين هو الذي أخرج الاستعمار؛ وإلغاؤه هو الذي يعيد الاستعمار بأشكال إنمائية. إذًا، الدين لا علاقة له بالقابلية للإرث الاستعماري؛ وإنما الإنسان (س، ن) لهما القابلية للإرث الاستعماري. إن القابلية للإرث الاستعماري تتعايش مع (س، ع، ن) مفكَّكة.

---

(١) محمد علي آذرشب، «المنظور الثقافي للتنمية في إيران وأبعاده»، في: مجموعة من الباحثين، **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، ط ١ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٧م)، مج ٢، ص ٥٥٢.

ومن ثمَّ، فإن (الدين) يعد أول عنصر في الحضارة؛ لأنه هو الوحيد الذي ليس له قابلية للإرث الاستعماري. والثورة التي تنجح هي التي تبدأ بشيء لا شبهة استعمارية فيه، وهذا الشيء هو (الدين) نفسه؛ لأن الدين لا ينتَفع منه انتفاعًا ماديًا كما يُنتفَع من الإنسان؛ فالإنسان له مصالحه المشتطة التي يفترَض أن تُكبَح بدين يسبقها ويعلو عليها، نظرًا إلىٰ أن الثورة الناجحة بوصفها مدخلًا إلىٰ الحضارة إذا لم تضبَط بدين فهي ثورة فاشلة؛ لأن الإنسان ذو طبيعة بدوية، ومن ثمَّ أنَّىٰ له أن يكون بمفرده عنصرًا حضاريًا؟

نجحت إيران عندما وظَّفت الدين، بالشكل الذي تراه مناسبًا مع إرثها الفارسي بوصفه عنصرًا أولَ في الثورة، وهذا هو التحدي من غير تكلفة الذي ينجذب له الإنسان؛ فعلىٰ الإنسان أن يسبقه شيء في الداخل يتحداه قبل أن يتحدىٰ الخارج. إن إدخال عامل الدين خلط كل الحسابات الخارجية في ثورة إيران لا سيما لدىٰ جيرانها؛ نظرًا إلىٰ أن التحدي من داخل الدين تتساقط أمام بنيانه المرصوص كل التحديات الداخلية والخارجية. إنه «علىٰ الرغم من الاختلاف بين بعض مراجع الشيعة داخل الدولة الإسلامية في إيران، إلا أنه تم تكريس تقاليد التعايش والوحدة في الموقف العام إذا تعرض الإسلام/الدولة لخطر واضح»[1].

إذًا، أثبتت إيران أن الدين يشكل عنصرًا أولَ في المعادلة الحضارية، وذلك بالتوظيف الإنمائي للدين بشكل مباشر؛ لأن (س، ع، ن) متديِّنة. والأهم من ذلك في هذا التدين هو السلطة؛ لأن السلطة عندما تتديَّن فإن كل القرارات تكون سببًا في أن التنمية تخرج من هذا الدين، وهذا أمر لا نكاد نراه في دول عربية وإسلامية أخرىٰ. إذًا، من يريد التفوق علىٰ إيران ومجاراتها عليه أن يوظِّف الدين إنسانيًا (س، ع، ن) وإنمائيًا؛ فالدين كما هو للتعبئة فهو كذلك للتنمية. لقد «وفَّر إنشاء المؤسسات الدينية، إبان الثورة، للنظام قاعدة اقتصادية، اجتماعية وسياسية، صارت له ضرورية الآن»[2].

نلفي في المعادلة الإيرانية الدين (د) يشكل عنصرًا حضاريًا إلىٰ جانب (س، ع، ن)

---

(١) حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلىٰ الدولة، ص ٢٣٢.

(٢) كوفيل، إيران: الثورة الخفية، ص ٤٦٣.

التي هي أيضًا عنصر حضاري؛ لأن المشترك الحضاري بين (س، ن) و(ع) هو (د). ومثل هذا ينطبق علىٰ إيران التي نجحت في إدخال (ع) في المشروع الإنمائي بدخول (د) طبعًا. إنه من غير إضافة (ع) في المشروع الإنمائي يستحيل أن يكون (د) عنصرًا حضاريًا يقود الإنسان ويسبقه وينفعه؛ حيث إن (د) لا يعد عنصرًا حضاريًا وحسب، بل هو مرْكب حضاري، وليس مجرد مركّب حضاري كما رأىٰ بن نبي. يقول خاتمي: «إن تصور الدين، الحي الفاعل، منوط بالحضور وبخوض معترك الحياة في هذا العصر»[1]. وليس أن ينحصر دور الفقيه في أمور اقتصادية بمطابقتها مع الشريعة الإسلامية من عدمها كما أشار بن نبي في آخر فقرة من مقدمة كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد)، بل ما حصل في إيران أن النخبة المتديِّنة «اتبعت المنهج الاجتهادي الذي يفتح آفاقًا واسعة لتقديم مشاريع التنمية علىٰ أساس من صيانة الهوية الثقافية»[2].

إن حضور الفكرة الدينية يعني وجود دولة متديِّنة؛ فمثلًا إذا حضرت الماركسية باعتبارها فكرة إيديولوجية، فإن الدولة تكون اشتراكية. مثل هذه الدولة التي حصلت في إيران هي التي سقطت من معادلة بن نبي؛ لأن الدين سقط أيضًا من معادلته. فما كان لإيران أن تنجح دينيًا لو كانت دولتها غير متديِّنة، ومن ثمَّ فإن المؤسسات الدينية الإنمائية كانت قدوة لـ (س، ع، ن). إن «الانضباط والتوافق بين أئمة المذهب الشيعي في إطار الدولة الإسلامية في إيران يضمن الانضباط الشعبي وراء الدولة ككل»[3].

إن معادلة بن نبي الحالية ليس في مقدورها صنع نماذج إنمائية ناجحة أو الكشف عن مناطق إنمائية ناجحة تتوجه نحو استعادة دورها الحضاري؛ ولكن من استلهم منهم بن نبي معادلته، هم من اكتشفوا أن لإيران معادلتها الحضارية، بحيث تجعلهم يعيدون حساباتهم في مسائل لها علاقة بالدين و(س، ع، ن) في إيران. إن الغرب لديه مشكلة مع الدين؛ لأن الدين لم ينجح لديه إنمائيًا، وإن النخبة الغربية أرجعت النجاح الإنمائي -لا سيما الإداري الذي تتفوق فيه اليابان- إلىٰ توظيف القيم إنمائيًا. وكذلك بدت إيران لنخبة الغرب وعلىٰ رأسها السلطة أن الدين ناجح إنمائيًا؛ لأن الدولة

(١) خاتمي، الإسلام والعالم، ص ٣٦.

(٢) آذرشب، «المنظور الثقافي للتنمية في إيران وأبعاده»، مج ٢، ص ٥٥٣.

(٣) حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلىٰ الدولة، ص ٢٣١-٢٣٢.

ناجحة أيضًا. فهناك تداخل في العناصر الحضارية؛ حيث إن إقصاء الدين -في حوار الغرب مع إيران في المسألة النووية- يعني إقصاء للدولة؛ ومن ثمَّ فإن النجاح لا يمكن أن يحصل. لقد كان من شروط الحوار أن يوظِّف الدين توظيفًا إنمائيًا في سوريا والعراق وبعض مناطق الخليج العربي. أن يكون للدين حضور إنمائي في مؤسسات هذه الدول الاستراتيجية؛ لأن هذا الدين الموازي (الفكرة الدينية) في نظر الغرب سيتحدىٰ دينًا آخر مُجمَعًا عليه من الأمة العربية والإسلامية؛ حيث يعتقد الغرب أن الدين بوصفه منظومة كلية، يعد مسؤولًا عن التراجع والفوضىٰ والثورات والإرهاب.

لقد أدخلت إيران الفكرة الدينية بشكل مباشر في العملية الإنمائية، ووظَّفتها في الحوار مع من لا يتخذ الدين عنصرًا حضاريًا. ولو أن الغرب وجد الدين إيديولوجية خاصة بالسلطة الإيرانية ما كان له أن يتحاور مع إيران، بل لكان أخضعها وغلبها، ولكن ألفىٰ هذه الفكرة الدينية هي سند النخبة ومعتقد العامة. فأن تفرض دولة نفسها علىٰ الغرب يعني ذلك أنها أحسنت فهمه، يقول خاتمي: «إن الوقوف غير المنطقي في وجه الكثير من شؤون الحضارة أمر غير ممكن، وإذا ما حصل فهو غير عقلاني. فالخطوة الأولىٰ هي أن نعي الغرب ونتعرَّف إليه بصورة سليمة»[1].

هناك مشترك ديني بين (س، ع، ن) في إيران التي تغترف من الإرث الفارسي القائم علىٰ التحدي للدين في منظومته العربية والإسلامية الكلية. ومن ثمَّ، فإن النجاح سيكون مشتركًا وأكيدًا وجماعيًا، وإن الفشل نسبته تكون ضئيلة. وإذ إن الفشل لا يكون مركَّبًا؛ فلإنه لا يمكن لـ (س، ع، ن) أن تفشل معًا؛ فالفشل فردي اختزالي. إذًا، نجاح الفكرة الدينية المختزَلة في إيران استمد قوته من التركيب الناجح بين (س، ع، ن) القائم علىٰ التحدي، ومن غير تحدي الفكرة الدينية للدين بوصفه منظومة كلية ينفرط التركيب؛ لأن العامة في إيران غير مستفيدة من التوظيف الدين إنمائيًا؛ إذ «تعد إيران الآن متماسكة مع توافر إحساس بالهوية الوطنية المستمدة ليس فقط من التراث الشيعي وتراث ما قبل الإسلام، بل من الخبرات المشتركة للقرن الماضي أيضًا، التهديد الإمبريالي من الغرب، الثورة الدستورية، الحركة الوطنية بقيادة مصدق»[2].

(١) خاتمي، الإسلام والعالم، ص ٦٤.

(٢) إبراهيمان، تاريخ إيران الحديثة، ص ٢٦١.

في الغالب ما نلفي النخبة في العالم العربي والإسلامي هي من تخذل الدين فلا يأتي عنصرًا مركّبًا كما تواضع عليه بن نبي. تخذله مرتين؛ في الأولىٰ عندما تستبعده وتهمِّشه وتقصيه، وفي الثانية عندما لا يعكس مستوىٰ النخبة المتدينة مستوىٰ الدين من حيث ضعفها وتمثيلها للدين تمثيلًا وعظيًا ورديئًا. وإذ إن التنمية ليست وعظًا أو رداءة؛ فإن الدين لا يفترَض في نخبته أن يأتي التنمية واعظًا ورديئًا بل يأتيها عارضًا وكفيئًا.

وبخلاف ذلك، فإن النخبة في إيران هي نخبة دينية؛ حتىٰ النخبة الإيرانية العلمانية فيها شيء من الفكرة الدينية كلما تعلق الأمر بالتحدي للدين بوصفه منظومة كلية. والأهم من ذلك أن النخبة الإيرانية واعية بالمشروع الإنمائي الذي ينبغي أن يوظَّف فيه شيء من الدين لا يفهمه الآخر المختلَف معه، لا سيما إذا أتاه التوظيف الديني في التنمية جيدًا ومفيدًا. ومن ثمَّ، فإن إيران هي نموذج النخبة الدينية غير العاطلة، والعامة المتدينة العاملة، والسلطة الدينية الفاعلة. إن الدين بوصفه فكرة هو القاسم المشترك بين (س، ع، ن) في إيران، ومن ثمَّ لا بدَّ أن تكون (س، ع، ن) مركَّبة في السياق الحضاري الفارسي، وكأنها تستعيد العصبية الخلدونية؛ عصبية الفكرة الدينية التي تعلو علىٰ كل العصبيات داخل دولة الثورة كلما تعلق الأمر بتحدي الدين بوصفه منظومة كلية.

إذًا، الدين بوصفه فكرة في إيران هو عنصر حضاري يوظَّف في التنمية، مثله مثل الإنسان والأرض والوقت، وليس مركّبًا حضاريًا تتوقَّف تركيبيته علىٰ عناصر قد لا توجد إلا بالاستعمار والاحتلال. إن توظيف الفكرة الدينية في التنمية الهدف منه هو إعادة الهيبة الفارسية التي تكسب إليها شعوبًا غير فارسية؛ فالفكرة الدينية وسيلة لغاية هي إعادة بعث الإرث الحضاري الفارسي بإنسان وأرض الإرث الحضاري العربي والإسلامي؛ فمن قضىٰ عليه هو من يحييه. ومن ثمَّ، يوظَّف الدين إنمائيًا في إيران لتقوية (س، ع، ن) في الداخل، ولكسب (ع، ن) من الخارج، ولو تطلَّب الأمر اجتذاب (س) كما هو في العراق وسوريا. إذًا، الفكرة الدينية تعد عنصرًا حضاريًا أولَ بامتياز في إيران، وهذا الدين باعتباره فكرة هو الذي يجعل الإنسان مؤثرًا في الداخل ومتكاثرًا في الخارج؛ لأن الفكرة الدينية في إيران تحمل بداخلها عنصر التحدي الحضاري.

ولكن لماذا هذا التحدي قد جعل الدين باعتباره فكرة مختزَلة ضد الدين بوصفه منظومة مركَّبة؟ ما من شكٍّ في أن ذلك يحصل عندما يتحول الدين إلىٰ فكرة تنهل من منبع حضاري مختلف تنجذب له العامة فتتحدىٰ الدين بوصفه منظومة كلية. ومن ثمَّ، فإن الدين بوصفه منظومة كلية يقاس نجاحه بنجاح العالم العربي والإسلامي ككل. وإن نجاح توظيف الدين إنمائيًا في دولة من دوله كإيران هو نجاح للفكرة الدينية المختزَلة، وليس للدين بوصفه منظومة مركَّبة. هذه الفكرة الدينية نجحت في إيران ولكن كانت سببًا في خروجها عن الصف الإسلامي وتمزيقه؛ لأن إيران لم توظِّف الدين بوصفه منظومة كلية حتىٰ يفيد منها العالم العربي والإسلامي في كليته. إن ما يحصل في إيران هو نجاح (فكرة دينية) تضيف للحضارة الفارسية، ولا يمكن اعتباره نجاحًا (دينًا كليًا) يضيف للحضارة العربية والإسلامية. فيما يخص إيران، نلفي «الحضارة ليست مجرد دين فحسب، حتىٰ وإن كان هذا الأخير قائمًا في قلب كل نسق ثقافي، وإنما هي فن عيش، وآلاف من الأوضاع التي تتكرر»[1].

٣- الفكرة الدينية في إيران بوجهين حضاريين:

إذًا، الدين في إيران يختزَل في فكرة دينية تنفع إيران نفسها، وإذا خرج عن حدوده صار غير نافع، ومن ثمَّ فهو ينفع (س، ع، ن)؛ لأنه مرتبط بجذور مجتمعية فارسية. وإذْ لا تنفع الفكرةُ الدينية في إيران العالمَ العربي والإسلامي، فهي ليست حضارية بل بدوية، وإن ادَّعت أنها حضارية فهي حضارة فارسية لا ينتفع منها العرب والمسلمون، بل إن الغرب هو المنتفع الأكبر.

إذًا، إيران التي تلقىٰ عزلة عربية وإسلامية أثبتت أن الفكرة الدينية ليست مناسبة في تحصيل تنمية يتحضَّر بها العالم العربي والإسلامي الذي يغرق في البداوة. فلو وظَّفت إيران الدين إنمائيًا بوصفه منظومة كلية، وليس باعتباره فكرة دينية؛ لكان العالم العربي والإسلامي قد أفاد منها ولم يعادها. ومن ثمَّ، فإن الفكرة الدينية كما عدها بن نبي فكرة مركَّبة في المعادلة الحضارية لم تجلب للعالم العربي والإسلامي حضارة في السياق الإيراني الديني، ولم تجلب لإيران غير البداوة التي تتجلَّىٰ فيما يحصل في

(١) بروديل، «تاريخ المتوسط»، ص ٩١.

العالم العربي والإسلامي من تمزيق لوحدته باسم الفكرة الدينية. ومن ثمَّ، فإن الدين في منظومته الكلية هو عامل تنسيق حضاري؛ بينما الفكرة الدينية هي عامل تمزيق بدوي؛ فلا تتوجه نحو تنمية مركَّبة، بحيث يحصل صراع ثقافات داخلي كما تجلىٰ في الصراع بين العلمانيين والإسلاميين، أو صراع حضاري داخلي أيضًا كما يتجلىٰ بين الحضارة الفارسية والحضارة العربية. ومن منطلق أن «العراق أول مختبر لما نسميه بالحرب الحضارية»[1]، فإن إيران جزء من هذه الحرب.

أيضًا، الفكرة الدينية في إيران جعلت (ع) ملتحمة مع (س، ن)؛ لأنها ربطت مستقبلها بالإرث الفارسي الذي لا وجود لغيره إلا في إيران، والذي هو إرث الجميع (س، ع، ن). ومثل هذا الالتحام البيئي لا يعني أن العامة تفيد من التوظيف الديني في التنمية؛ نظرًا إلىٰ أن الفكرة الدينية، بخلاف الدين كمنظومة كلية، تختزل الإنسان في السلطة والنخبة التي تتوسَّع بهما وتفيدهما في آن؛ فلا تفيد العامة إنمائيًا من الفكرة الدينية التي هي صناعة نخبة وسلطة؛ فالإنسان يفيد مما صنع بيده وعقله؛ أما الدين الذي ليس صناعة بشرية يفيد منه البشر في العالم العربي والإسلامي، وليس إيران فقط.

ومن ثمَّ، فإن المعادلة الحضارية في إيران هي معادلة بدوية؛ لأنها خرجت عن الإجماع الحضاري الذي كان يخاطب به بن نبي العالم العربي والإسلامي بوصفه وحدة واحدة، ومن ثمَّ هي حالة شاذة في مشروع بن نبي الحضاري؛ إلا أن معادلة إيران أثبتت أن الفكرة الدينية لا تصلح للتركيب؛ لأنها تتوجه نحو إزاحة الدين بوصفه منظومة كلية من المعادلة الحضارية. أثبتت أن الفكرة الدينية تفكيكية في بيئة عربية وإسلامية وليست عاملًا مركِّبًا. إنها معادلة محلية فارسية تتشوف إلىٰ العالمية؛ ولكن ليست عالمية بعالمية المشروع الحضاري العربي والإسلامي وتركيبيته الذي راهن عليه بن نبي، علاوة علىٰ أن الدين في إيران هو ضد العالم؛ حيث إن فرضه علىٰ العالم العربي قسريًا لا يعد في مصلحة استقرار العالم.

إن الدين والدولة في إيران يقفان علىٰ عصبية دينية يدعمها (س، ع، ن) بإرثه

---

(١) المهدي المنجرة، حوار التواصل من أجل مجتمع معرفي عادل، ط ١١ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥م)، ص ٤٩.

الفارسي؛ حيث توجد دولة وحيدة في العالم تمثله، بخلاف الإرث العربي الذي تمثله أكثر من دولة. إذًا، العصبية الدينية في إيران تتضخم وتقوىٰ عندما تميل إلىٰ العصبية الفارسية. إن الإرث الفارسي في عنصره (س، ع، ن) هو الذي يقف وراء النجاح الديني الذي يغطي علىٰ الحضور الفارسي في الفكرة الدينية، ومن ثمَّ فإن تمسك العامة في إيران بالفكرة الدينية هو تمسك بالإرث الفارسي لا شعوريًا. أما السلطة والنخبة في إيران فتتمسك بالإرث الفارسي عن شعور وتحدٍّ؛ ما قد يجعل الفكرة الدينية وسيلة حضارية لاسترجاع الحضارة الفارسية إلىٰ الصدارة، وما يعني أيضًا أن الفكرة الدينية في إيران غير تركيبية بخلاف ما يرىٰ بن نبي حول تركيبيتها الحضارية، بل تثبت الفكرة الدينية في إيران أنها وسيلة لتوسيع رقعة الأرض والبحث عن إنسان جديد داخل أقاليم جديدة؛ فهي فكرة دينية تفكيكية للدين بوصفه منظومة كلية. ومن يختزل الدين في فكرة ينتقم منه علىٰ شكل بداوة.

قد يتركَّب (س، ن، ع) في إقليم يتحدىٰ بالفكرة الدينية، وقد يتفكك في أقاليم تتحدىٰ الفكرة الدينية. وإذ وضع بن نبي المعادلة الحضارية لحضارة عربية وإسلامية غير قابلة للتجزيء دينيًا؛ فإن إيران تجعل إعادة النظر في المعادلة الحضارية لبن نبي أمرًا مشروعًا لإعادة النظر في مشروع بن نبي الحضاري نفسه، لا سيما في عنصرين حضاريين مهمين هما: الدين والدولة.

إن الفكرة الدينية التي تنقاد لها الدولة والإنسان (س، ع، ن)، إلىٰ جانب إدخالها باعتبارها عنصرًا ثابتًا مركَّبًا في المعادلة الحضارية التي تراهن عليها إيران، هي التي جعلت إيران تختصر المسافة من الثورة الخمينية إلىٰ الثروة النووية في أقل من أربعين سنة، وهي النجاحات الإنمائية الزمنية الكبرىٰ التي حصلت لدىٰ اليابان والنمور ودول آسيا المصنعة في مجالات تراكم الثروة؛ حيث إن هذه الاختصارات كان لعامل المساعدة الأمريكية أثر محمود فيها. فإذا تدخلت أمريكا إيجابيًا ونفعيًا أسهمت في اختصار المسافة الإنمائية والحضارية؛ ولعل القاسم المشترك بين إيران وبين بلدان آسيا المصنعة هو حضور الفكرة الدينية والقيم بشكل واضح في تنميتهما وفي حوارهما الإنمائي والإنساني مع الغرب. ومن ثمَّ، باتت نوعية الدين والقيم مسؤولة عن التحضر. وإذ نلفي نموذجًا دينيًا عالميًا هو النموذج الإيراني الذي فيه (س، ع، ن)

متديِّنة؛ فإن الدين يعد مدخلًا إنمائيًا لا سيما إذا كان يحل مشاكل حضارية في نظر الغرب.

إن الفكرة الدينية الفاعلة في إيران والموازية للدين بوصفه منظومة كلية عاطلة في العالم العربي والإسلامي، باتت تشكل للغرب حلًا حضاريًا لمشكلة البداوة التي تغرق فيها دول عربية وإسلامية، يعتبرها تشكّل عالة علىٰ حضارته؛ حيث إن الإرهاب في نظرها هو مسكن البداوة ومكمن العداوة. ولأن الإنسان (س، ع، ن) متديِّن وعملي في إيران فلا يستطيع الغرب تفكيكه؛ إلا أن تفكيكه يكون باتخاذه أداة للقضاء علىٰ الإرهاب والعنف المتَّهم به الدين بوصفه منظومة كلية. إن التشكيك في الدين بوصفه منظومة كلية من قبل الفكرة الدينية قد يكون عاملًا في تفكيك الإنسان (س، ع، ن) في إيران، هذا من وجهة؛ أما من وجهة أخرىٰ فإن إيران ليس لها جيران ينافسونها في إيديولوجيتها الدينية ويكيدون لها؛ لكن تفكيك إيران قد يكون من الدولة التي تصنعها بيدها. عندما تقوىٰ دولة حضارية مثل العراق بإيديولوجية إيران نفسها، عندها يحدث التنافس الذي قد يضعِف إيران علىٰ الأقل في الأجيال القادمة. إن الفكرة الدينية في إيران تحمل بذور تفكيك تنميتها المركَّبة؛ لأن انتقام الدين بوصفه منظومة قائمٌ يتحيَّن.

لقد أفادت إيران من الفكرة الدينية لما وظَّفتها إنمائيًا، وذلك بعد معاينتها للعالم العربي والإسلامي الذي انقاد للنماذج الغربية التي هي من غير دين، والذي أخذ النماذج الغربية من غير أن يمتحنها دينيًا بل أضفىٰ عليها مسحة دينية لم تؤثر في البنية الإنمائية للنماذج المشتراة. ومن ثمَّ، لم تجعل إيران من الفكرة الدينية مجرد فكرة تنسق بين الإنسان والأرض والوقت، بل جعلت للدين وظيفة إنمائية حضارية لا تختلف عن وظيفة العناصر الحضارية الثلاثة كما جاءت في معادلة بن نبي. إن هذه الإفادة الإنمائية من الفكرة الدينية هي التي تؤخر فعل الانتقام؛ نظرًا إلىٰ غياب البديل الديني الإنمائي بوصفه منظومة كلية. إن الفكرة الدينية ليست نبيلة في كل الأحوال؛ لأنها تهدف إلىٰ نقد الدين بالدين، علاوة علىٰ أن غايتها غير دينية.

إن العامة تستفيد عندما تقف علىٰ الدين بوصفه منظومة كلية موظَّفة إنمائيًا، وليس باعتباره فكرة دينية مختزَلة لا يفيد منها إلا السلطة وبعض النخبة. فكرة ليست أصلية

بل مزيجة من أفكار إنمائية غالبة. لقد «كان الخميني بما يفوق نظراءه الثوريين، مجددًا، يستعين بفكر الفلسفات العلمانية، وصولًا إلىٰ التخلي عما يبدو ليس ملائمًا للتقاليد الشيعية. انتهج الإمام، كما كان يدعىٰ من قبل أتباعه، طريقه الخاص، موحدًا بذكاء بين مجموعة من الأفكار المتمايزة بما فيها من مبادئ إسلامية، وشعارات جماهيرية، ونعرات قومية فارسية، ومفاهيم يسارية ضمن سياق نظام متجانس»[1].

نلفي إيران تقف علىٰ فكرتين دينيتين متناقضتين؛ فالفكرة الدينية التي تركَّب في الداخل ليست كالتي تركَّب في الخارج. وإذ تتوجه إيران نحو تنمية مركَّبة، فإنها تتعامل مع الدين بوصفه عنصرًا حضاريًا مركَّبًا مثله مثل الإنسان والأرض والوقت، وليس عاملًا مركِّبًا؛ فهي تربط مستقبل العناصر الثلاثة -التي أتىٰ بها بن نبي- بالدين الذي يتراحم مع الدولة؛ فتصير عناصر حضارية فارسية خمسة؛ وإلا تحصل الثورة المضادة. ولتجنب هذه الثورة المضادة تقوم إيران بتصديرها إلىٰ العالم العربي والإسلامي -الذي يقاسمها الفكرة الدينية بأشكال مختلفة- فتعمل علىٰ تفكيكه بفكرة دينية لا تتناسب مع عناصره الحضارية الثلاثة المجردة من الدين بوصفه منظومة كلية، علاوة علىٰ غياب الدولة بحجة الفصل بين الدين والتنمية. وعليه، فمن الطبيعي أن تأتي فكرة إيران الدينية أكلها في الداخل من حيث تعزيز المنظومة الفارسية في عناصرها الخمسة، وتفكيك الخارج لتحصيل المزيد من الانتصار؛ حيث إن الفكرة الدينية التي توظِّفها إيران في الداخل تختلف عن التي توظفها في الخارج؛ ففي الداخل هي فكرة دينية إنمائية تتوجه نحو التركيب بما يخدم المنظومة الحضارية الفارسية، حيث الدين يشارك في التنمية ولا يكتفي بدور المنسق والمؤثر؛ بينما في الخارج تتوجه إيران بالفكرة الدينية إلىٰ الاختزال والتفكيك؛ لأن العالم العربي والإسلامي الذي يفصل الدين عن التنمية منح فرصة تاريخية وحضارية للفكرة الدينية المصدَّرة لأن تؤدي دور الدين المفقود لدىٰ جيران إيران.

ومن ثمَّ، نعتقد أن الدين بوصفه منظومة كلية يحمل حلولًا واضحة وبيِّنة أول ما تفيد منها هي (ع)؛ أما الفكرة الدينية فغامضة ومشتبهة تقف في صالح (س، ن)؛

(١) راي تقية، **إيران الخفية**، نقله إلىٰ العربية أيهم الصباغ (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٠م)، ص ١٨.

حيث إن «المدرسية العقلانية الرفيعة الوجهة للمثقفين من جهة، والشكلية البسيطة المخصصة للعامة من جهة أخرىٰ، وازدواج لعبة السلطة بين الموقفين من جهة ثالثة، إن كان ذلك لم يرضِ تمامًا المجتمع، الأمر الذي أدىٰ بدوره إلىٰ تبلور موقف ثالث، ونقصد هنا البحث عن (الباطن) المختفي وراء وضوح النص. وقد لجأت الشيعة أكثر من السنة، خصوصًا في تأويلاتها المتطرفة التي بلغت في بعض الأحيان حدًّا للتجميع بين عناصر مختلفة الأصل منها النزعة المسيحية المنتظرة للمهدي المنقذ، ونظرات مزدكية وهندية المصدر. ولعلنا نجد هنا أحد المفاتيح الذي يفسر نجاح الشيعة في فارس المفتوحة علىٰ الهند. مع أن الصوفية -التي انتشرت في جميع أرباع العالم الإسلامي ابتداء من القرن الرابع الهجري- قد جاءت إجابة عن تلك الحاجة العامة نفسها»[1]. حيث إن هذه الصوفية الدينية في العالم العربي المعاصر باتت تنسجم مع الفكرة الدينية في إيران التي تجلت خمينية.

وإذ رأينا كيف عصفت بنتشاسيلا ذات الأصول الهندوسية بالمستقبل الإنمائي لإندونيسيا؛ فهل للعرب أن يتوجسوا خيفة من الفكرة الدينية الفاعلة ذات الأصول الفارسية إذا ما هي بسطت ولايتها علىٰ العالم العربي والإسلامي الذي يقف علىٰ منظومة دينية كلية عاطلة؟ حيث إن القلق لا يأتي من إيران الحضارة الإسلامية وإنما الخطر من إيران الحضارة الفارسية؛ حيث آمن الفرس الذين كانوا يعبدون الضوء والشمس بأنهم «في حرب مستمرة مع الظلام، أي مع قوىٰ الشر المظلمة»[2]. فهل العالم العربي هو قوىٰ الشر المظلمة من منظور الفكرة الدينية -الخمينية- المختزَلة؟

---

(١) سمير أمين، **التمركز الأوروبي: نحو نظرية للثقافة**؛ سلسلة صاد (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢م)، ص ٥٨.

(٢) إي إتش غومبريتش، **مختصر تاريخ العالم**، ترجمة ابتهال الخطيب، مراجعة عبد الله هدية، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٠٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م)، ص ٦٩.

الفصل الثامن

المنظومة الثورية بوصفها فكرة دينية
متى تحصل للجزائر تنمية مركَّبة؟

«وكان الشعب الجزائري يعيش في بلاد سُدَّ فيها المستقبل أمامه»[1].

بن نبي

ليسمح لنا القارئ أن نستهل الفصل بهذا المشهد الحكائي المرئي: هناك أشرار من الناس جابوا البراري، وتمكنوا بمكرهم من احتجاز بعض الأخيار من الحيوانات؛ فاحتجزوهم لمدة ليست طويلة لإجراء التجارب عليهم، ولما تحرروا منهم -بالطبع بعد محاولات واجتهادات- وجدوا أنفسهم عاجزين عن فعل شيء مهم، فرأوا أن من احتجزهم كان يريد حمايتهم؛ ولكن نطق حكيم فيهم يشجعهم علىٰ الهرب والاستقلال، قائلًا لهم: إن كانوا يريدون حمايتنا فقد فشلوا.

تتضمن هذه الحكاية الأريبة مغزىٰ فك الارتباط مع الآخر بكل الوسائل المتاحة والمفتوحة التي تنشد غايات نبيلة، وتجعل الفاك يبحث عن حريته ويتشوف إلىٰ عالم إنساني أفضل ليس بالضرورة هو عالم الآخر. كما تحيلنا هذه الحكاية إلىٰ أن الفاشل لا يصنع النجاح لغيره، بل ينفثه فاشلًا في منتصف الطريق، ونريد بها دلالة علىٰ أن الاستعمار الفاشل ينسحب فشله علىٰ من يأخذ بإرثه ويقبل به في رسم خريطة طريقه. ما يدفعنا إلىٰ الانطلاق من مقدمة تقليدية ما فتئت تختلق جدتها كلما ظهرت في الأفق تحولات محلية أو إقليمية أو عالمية، مفاد هذه المقدمة أن الجزائر لا تزال تغترف من الإرث الاستعماري، وأن المنظومة الثورية علىٰ رأسها النخبة العسكرية والإدارية - وإن وقفت تعادي الإرث الاستعماري وتجتهد في إزاحته- إلا أن هذا الفعل البريء

(١) بن نبي، القضايا الكبرىٰ، ص ٣٣.

ليس فيه من الكفاية ما يشجع علىٰ فك الارتباط معه. كما نعتقد أن مرحلة ما بعد الاستقلال فيها الشيء غير القليل من اللااستقلال والإرث الاستعماري. إن أزمة الدولة المستقلة المختزَلة في السلطة وبعض النخبة علىٰ حساب العامة، تكمن في وجود الإرث الاستعماري (=اللااستقلال) ضمن الاستقلال؛ حيث إن أعلىٰ درجات الفشل هي صعوبة فك الارتباط مع الآخر بأساليب إنمائية حكيمة.

كما ننطلق من مسلَّمة تقليدية وقفت علىٰ أن الجزائر دولة مستقلة تديرها منظومة ثورية تضيق بدوائر غير ثورية، مثل: الاقتصاد والسياسة والثقافة والإدارة؛ ما يجعل هذه المنظومة متداخلة ضمن دوائر إنمائية تجلب لها الكثير من المتاعب وتضعها في مرمىٰ الانتقاد والشكوك. كما نفترض أن هذه المنظومة الثورية هي تحصيل إرث تاريخي ثوري فيه الكثير من الإرث الاستعماري؛ ما أدىٰ بالمنظومة الثورية ما بعد الاستقلال إلىٰ تضييق الدوائر الحضارية لصالحها خوفًا من أن تطالها يد الاستعمار الجديد. ومثل هذه الحالة القلقة علىٰ مصيرها، التي يفرضها الخوف من الآخر، تكاد تكون مستفحلة في جميع بلدان ما بعد الاستعمار.

من وجهة أخرىٰ، لا نسلِّم بأن هناك تحالفًا خبيثًا بين الإرث الاستعماري ووارثه، ولكن نعتقد بوجود ارتباط بريء نسجت خيوطه إرهاصات ما بعد الاستقلال؛ ما يجعلنا نعتقد أيضًا أن الطائف بحالة الجزائر يفترَض منه أن يتطرق إلىٰ المنظومة الثورية الموصولة بالإرث الاستعماري؛ وإلا جاء عمله منتقَصًا من أطرافه، وأتت وصفاته التشخيصية غير نافعة تفتقد إلىٰ الصحة.

بالطبع إن المسألة الجزائرية مسألة عصية علىٰ التشخيص السياسي والاقتصادي بلْه الفهم التاريخي والحضاري، وذلك علىٰ الرغم من وضوح المشهد؛ إذ بدت الجزائر منذ استقلالها مستعصية علىٰ التغيير والاستمرار في التنمية، في الوقت الذي مهدت فيه طريقًا مفتوحًا أمام الاشتراكية والرأسمالية اللتين توقفتا في منتصف الطريق؛ لأن الطريق لم تكن معبَّدة بالكامل؛ وربما لأن نصفها الآخر لم تكن معالمه واضحة، فقد كان ملبَّدًا بدخان المعارك الثورية مع قضايا إنمائية كبرىٰ غير ثورية، ومن ثَمَّ لم تتجاوز الاشتراكية والرأسمالية الحدود المرسومة لهما. لقد اصطدمت الاشتراكية بعوائق سياسية كان للمنظومة الثورية اليد الطولىٰ فيها، لا سيما أن هناك تحالفًا بين

الاشتراكية والمنظومة الثورية، فلم تتحقق العدالة الاجتماعية في قطاع شعبي واسع؛ إذ لم تفد منها العامة. أما الرأسمالية فاصطدامها بهذه المنظومة كان أشد وقعًا، ومن الطبيعي أن لا تؤتي أكلها لأن هناك عداءً تقليديًا بين الليبرالية والمنظومة الثورية علىٰ الأقل في الحقل الاقتصادي.

نقف في هذا الفصل علىٰ فرضية مفادها أن المنظومة الثورية في الجزائر تؤدي دور الفكرة الدينية كما اصطلح عليها بن نبي. وإذ يتناقض الإرث الاستعمار مع الفكرة الدينية، فإن التنمية في الجزائر متناقضة مع ماضيها وحاضرها من وجهة؛ أما من وجهة أخرىٰ فإن الإرث الاستعماري ليس من الدين في شيء، بينما الفكرة الدينية تختزل الدين؛ ما يعني ذلك أن التنمية في الجزائر التي تتخذ من الإنسان والأرض والوقت مجسَّمات حضارية، هي من غير فكرة دينية؛ لأن الإرث الاستعماري يتناقض مع الدين؛ ما يعني أيضًا أنه لا يوجد تنسيق مؤسسي بين الإنسان والأرض والوقت؛ لأن الإرث الاستعماري يرفض أن يتأطَّر مؤسسيًا نظرًا إلىٰ أن الاستعمار مؤسسة عنيفة؛ فأنَّىٰ لها أن تترك إرثًا يحترم الإنسان ويتراحم مع الدين؟

أولًا

الجزائر في الركب الاشتراكي المندفع والليبرالي المحتشم: مدخل إلى تفكيك (س، ع، ن)

لقد كان قدر الجزائر بعد الاستقلال أن تسير في الركب الاشتراكي الذي كانت أعلامه تزخر بألوان متعددة وجذابة؛ ألوان قزحية من شكيلة: العدالة الاجتماعية، والتخطيط للمستقبل، وتشييد قاعدة صناعية متطورة، وبناء الإنسان الاشتراكي، والدفاع عن حقوق العمال، والاستفادة من عوائد النفط بهدف بناء جزائر قوية وقائدة لمجتمعات العالم الثالث.

لا شيء من ذلك قد حدث؛ فقد عاش الإنسان الجزائري يحلم بمعانقة أعلام هذا الركب الاشتراكي؛ ولكن بدا أنه كلما طال إبحار ذلك الركب، ابتعد عن طموحات هذا الإنسان فلا يستجيب لها. كما تبيَّن أن هذا الركب الاشتراكي لم تكن تقوده نخبة مثقفة وعالمة ومسؤولة، بل ظهر أن ربانه كانوا قد ورثوا إنجازات ثورة ١٩٥٤م المجيدة؛ ولكن ظلوا بعيدين عن شاطئ القيم والمعرفة والحكمة والقيادة. لقد كان هذا الركب سجين أمواج لا تبرح أن تصفعه، فترتفع به حينًا حتىٰ يوشك أن ينقلب، وتنخفض به حينًا حتىٰ يكاد يغرق؛ فكانت وجهته نحو طريق مجهول، أفضىٰ بهذا الركب إلىٰ الرسوِّ بمحاذاة يابسة ملغَّمة بالقمع والعنف والأزمات، أفرزت انتفاضة ٥ أكتوبر ١٩٨٨م التي جاءت ناقمة علىٰ ربان هذا الركب الاشتراكي؛ فكانت انتفاضة دامية لا تزال الجزائر تجتر خيباتها، وتذرف مآسيها، وتدفع ضريبة الفشل الإنمائي إلىٰ يوم الناس هذا.

الأعمال بخواتمها، كما أن الأشياء تتميز بضدها كما يقول المناطقة؛ وعليه جاءت انتفاضة أكتوبر بخاتمة سيئة لهذا الركب الاشتراكي السيِّئ فوضعته في المحك. لقد أفرزت هذه الانتفاضة وضعًا مأسويًا آخر عندما غابت الحكمة وغيِّبت القيم؛ هذه

الانتفاضة التي تزامنت مع انهيار الحلم الاشتراكي الكبير الذي كان يحلم به ماركس، ولينين، وستالين، وماوتسي تونغ، ونهرو، وسوكارنو، وجمال عبد الناصر، وهواري بومدين. لقد كان هذا الحلم الاشتراكي مزعجًا للجزائر، وقاتلًا لطموحاتها، ومشرِّدًا لأبنائها، لا سيما في عقد التسعينيات من القرن الماضي.

قبل هذا، كانت الفترة التي سبقت التسعينيات (١٩٦٢-١٩٩٠م)، قد أفرزت وضعًا اشتراكيًا إنمائيًا غير منسجم مع مجتمع عربي وإسلامي يزخر بقيم أصيلة تتوجه صوب تنمية الإنسان وبناء الدولة؛ ولكن ما لم يكن معقولًا أيضًا أن هذه القيم الإنمائية تعرَّضت لقمع إيديولوجي وردع إنمائي، فبرزت -ضمن هذا الوضع غير المقبول وغير المعقول- الدولة الفاشلة، وضمرت الأمة الفاعلة. علاوة علىٰ ذلك، فإن هذه الفترة شهدت صراعًا تاريخيًا ظل قائمًا بين دولة تعمل في العلن، وبين شريحة أخرىٰ من المجتمع تعمل هي الأخرىٰ ولكن في سر مطبق. وما بين العمل العلني الذي كانت دعوته الإنمائية فارغة من كل محتوىٰ قيمي أصيل، وبين العمل السري الذي أخذ من هذه الشريحة الاجتماعية جهدًا سياسيًا لم يراع الجانب الاقتصادي والثقافي والتربوي، غاصت الجزائر في وحل الإسلام الاشتراكي؛ اشتراكية الدولة التي حاولت أن تغازل إسلام المجتمع الجزائري الضارب بأعماقه في جذور تاريخية ليس من السهل استئصالها. هذا الصراع كان بين دولة وأمة في أرض مشتركة؛ فكيف، إذًا، لهذه الأرض أن تنبت ثمرًا طيِّبًا ينتفع منه الجميع؟

ما من شكٍّ في أن هذه الأرض كانت أرضًا اشتراكية في سلطتها ونخبتها وعامتها وقيمها وأفكارها ودولتها؛ أو هكذا أراد لها النظام السياسي وقتذاك؛ وقد تحقق هذا الفعل الإنمائي المشوه بوسائل غير إنمائية كانت نتائجه، هي الأخرىٰ، غير إنمائية؛ لأنها خالفت السنن التي تربط المسببات بأسبابها. إن المجتمع، أي مجتمع، تقف تنميته علىٰ مدىٰ احترام الإنسان وتأهيله للبناء والعطاء، واستثمار قيمه التاريخية، وتفعيل أفكاره الحضارية، وترشيد قيادته وتأطيرها في مؤسسات قانونية لا تسمح بالعبث بحاضر الإنسان ومستقبله.

لا شيء من ذلك قد حدث؛ بل تحالفت الإيديولوجية الاشتراكية مع المنظومة الثورية، وأجهضت مشروع الأمة الإنمائي الذي ينتصر للقيم الإنمائية وللفعل

الإنساني؛ إذ جُوبه هذا التحالف غير الإنمائي وغير الإنساني بانتفاضة أكتوبر ١٩٨٨م التي كانت انقلابًا شعبيًا على الدولة الاشتراكية المستقلة، وهي انتفاضة غيرت مجرى التاريخ الجزائري؛ ولكن للأسف نحو الأسوأ.

لماذا تصير الأمور نحو الأسوأ بعد الثورة التي تطيح بالثورة؟ أعتقد أن الفشل الاشتراكي الإنمائي كان قد تجذر في أعماق التراب الجزائري، واستئصاله كان يحتاج إلى تغيير الذهنيات والعقليات، علاوة على أن ذلك كان يقتضي سنوات من العمل الدؤوب والمخلص بهدف رؤية الأشياء على حقيقتها وقطف ثمرتها الإنمائية. إن الانتفاضة الشعبية على الدولة الاشتراكية المستقلة لم تؤتِ ثمرتها في جوانب كثيرة، ما يعني أن الفترة (١٩٦٢-١٩٩٠م) كانت فترة سيِّئة للغاية، انعكس سيِّئها على ما بعدها من الفترات؛ فأنَّى للجزائر أن تترقب خيرًا إنمائيًا يليق بمستوى حجمها وثروتها في القرن الحادي والعشرين؟

أعقب ذلك انتفاضة يناير ٢٠١١م، التي عمت أغلب مدن الجزائر؛ إلا أنها أخمدت في الأسبوع الأول من انطلاقتها، وذلك بعد مراجعة الدولة لأسعار المواد الغذائية والعمل على تخفيضها، فضلًا عن قمع الانتفاضة التي كانت مسيَّسة وغير منتظمة. لم يمنع هذا الفشل في التغيير السلمي من تنامي السخط الفردي الجزائري الذي عبَّر عن نفسه في أشكال انتحارية سلكت أسلوب حرق الجسد بالنار، والشنق بالحبل، والرمي من شاهق، وغير ذلك؛ وهذا أمر غريب وشاذ في مجتمع عربي وإسلامي. من أوصل الإنسان المسلم إلى مخالفة أوامر ربه والإقدام على حرق نفسه؟ أليس السلطة التي تتخذ قرارتها في غياب دولة المؤسسات، وعدم نصح النخبة للسلطة، وتشويه الريف، وتغوُّل المدن، واغتراب الإنسان، والقيادة غير الحكيمة، والمؤسسات غير المسؤولة، والتبعية الاقتصادية، والتنمية المشوهة وغير العادلة، وتلاشي القيم، وتنامي الفقر، وانتشار الظلم، وضعف الوازع الديني، وغياب القانون؟

ومهما يكن من أمر، فإن الجزائر تشهد وضعًا إنمائيًا متقلِّبًا لا يهدأ على حال؛ فقد انتقلت الجزائر من الاشتراكية إلى الليبرالية، وقد تم هذا الانتقال على استحياء؛ فالاستثمارات الأجنبية في الجزائر تكاد تكون غير فاعلة؛ نظرًا إلى سوء التسيير، على

الرغم من أن مدخرات الجزائريين بلغت ٤٠% من الناتج المحلي الإجمالي، علاوة علىٰ تنامي البطالة التي بلغت ٢٤%، وزيادة التضخم الذي بلغ ٥,٨% سنة ٢٠٠٩م، وارتفاع أسعار المواد الغذائية بنسبة ٢٥%، وتغول الفساد الإداري والمالي الذي يخلق محيطًا سيئًا لا يسمح بتحسين الشفافية وتعزيز الرقابة المالية، وتدهور الوضع الأمني الذي غالبًا ما يكون مخطَّطًا له بعناية مدروسة من قبل جهات عولمية للاستفادة من إفرازات الفساد وتنمية اقتصاد الرشوة. علاوة علىٰ أن العقليات تجاه اقتصاد السوق لم تتغير، فما تزال الجزائر تحن إلىٰ البيئة الاشتراكية والمنهجية العسكرية في التسيير والتنظيم والتعامل مع الآخرين.

من وجهة أخرىٰ، لم تستفد الجزائر من عوائد النفط في الفترة التي ارتفع فيها سعر النفط علىٰ الرغم من أن الاحتياطي المالي قد بلغ ١٤٦ مليار دولار سنة ٢٠٠٩م؛ فقد كانت عوائد علىٰ شكل فوائد علىٰ الخزينة الجزائرية ووافد علىٰ البنوك الأجنبية؛ ولكن لم يستفد منها الإنسان الجزائري في تحسين معيشته أو الاستثمار في رأس المال البشري وتحسين البنية التحتية والخدمات العامة؛ فالفقر يزيد بزيادة العوائد النفطية، والبطالة تزيد بزيادة الاستثمارات الأجنبية، والتعليم يزداد تشوهًا بزيادة استيراد التكنولوجيا، والإنسان الجزائري تتوجه سمعته نحو الأسوأ في الوقت الذي تحاول الدولة الجزائرية تحسين سمعتها في الخارج؛ فيكاد كل شيء يدلف إلىٰ الأسوأ.

لماذا الأشياء تكون غير مفيدة في بلد أفاد العالم بثورته التحريرية وألهم أحرارها، فضلًا عن سرعة تنميته الصناعية في السبعينيات من القرن الماضي التي عجزت عن الاستمرار لأسباب إيديولوجية وأخرىٰ شلت من قدرات الإنسان الطامح واستبدال المال به لشراء تنمية صناعية جاهزة؟ وراء عدم الإفادة من الشيء المفيد أسباب داخلية عميقة أكثر منها خارجية تزيدها عمقًا؛ فالمشكلة الإنمائية في الجزائر بنيوية (=محلية) أشد من أن تكون دنيوية (=عالمية). فالبيت الإنمائي المشوه من الداخل يجعل نظرة الآخرين من الخارج مشوهة هي الأخرىٰ؛ فلا تلوم الجزائر من ينظر إليها نظرة مريبة إذا كان بيتها الإنمائي لا يعجب الزراع والصناع، ولا يرقىٰ إلىٰ مستوىٰ الإبداع والاختراع.

لا شك في أن الاقتصاد الجزائري قائم ولكنه غير مستقيم، دائري ولكنه غير عمودي. اقتصاد يسير في حلقة مفرغة، يخرج منها ليرجع إليها؛ نظرًا إلىٰ غياب التجدد الذاتي من داخل اللغة القومية والمبادئ التاريخية والقيم الحضارية والمواد البشرية المحلية والموارد الطبيعية المستقلة؛ فاللغة القومية قد حاصرتها لغة الاستعمار الذي انسحب وبقي يهيمن بلغة الإرث الاستعماري في أبعادها النفسية والاجتماعية؛ أما المبادئ التاريخية في تحرير الجزائر لتكون حرة فقد بقيت حبيسة مؤتمر الصمام وليلة الفاتح من نوفمبر عام ١٩٥٤م. بينما القيم الحضارية لبست لبوسًا إيديولوجيًا تغير مقاسه من اشتراكي ضيق إلىٰ ليبرالي أضيق، كشف عن عورة الجزائر اللغوية والفكرية والاقتصادية والسياسية، وظهرت مساوئها في التنمية المشوهة التي يفضحها تنامي الفقر والجريمة والتفكك الأسري والاجتماعي بشكل رهيب ومخيف؛ بينما الموارد البشرية قد لاقت الويلات من العنت والحقرة، انطلاقًا من الفلاح النشط والطبيب البارع والمهندس المخترع والمفكر الناقد والقائد الرشيد. أما الموارد البشرية الناجحة في الخارج، فلم تجد مكانًا لها في الداخل بهدف العمل وبذل الجهد والعيش بكرامة، علىٰ الرغم من أن هذه النخبة البشرية لا تتطلع إلىٰ مزاحمة السلطة ومنافستها؛ إذ لا يعنيها ممارسة السياسة التي عادة ما تنحرف بهذه الأهداف عن مسارها النبيلة.

ثانيًا

تفكيك (س، ع، ن) لصالح المنظومة الثورية

القدرة والملكية والمكانة

في الغالب تكون الدولة مركَّبة، وإذا فقدت أحد عناصرها ظهرت عليها بوادر الأزمة والفشل. بالطبع إن الدولة تقوم علىٰ ثلاث ركائز: القدرة، والملكية، والمكانة. وهذا ما تكاد تفتقر إليه الدولة الجزائرية؛ فإذا كانت السلطة تفرض أحكام الطاعة علىٰ (ع، ن)، تكون إذًا قد ملكت زمام القدرة، ومثل هذا الاقتدار يكاد يكون غائبًا في الجزائر؛ لأنّ الطاعة لدىٰ (ع، ن) لا أثر لها في غياب العنصر الديمقراطي الذي يمنح للطاعة بعدًا قانونيًا. إن ضبابية دولة المؤسسات أسهمت في تغييب الديمقراطية وتعطيل ركيزة الطاعة علىٰ المستوىٰ السياسي؛ أما الملكية التي تعبر عن حق التصرف في الشيء الممتلك، فقد تحولت إلىٰ قيود مملة خصوصًا في الدول النفطية الريعية. ولعل التبعية الاقتصادية التي فرضتها الديون في أحد جوانبها قد جعلت من الملكية رمزًا لسيادة الدولة، وليس تصرفًا مؤسسيًا في هذه السيادة. إن غياب القدرة حتمًا سيؤدي إلىٰ غياب المكانة، ومن لا مكانة له فإن الفشل هو مكانه الطبيعي.

تفتقد المكانة في الجزائر -بوصفها دولة تابعة- لعنصر السيادة، وهذا بدوره يفرغها من محتواها السياسي المتمثل في السلطة؛ ما يجعل المكانة شيئًا والسلطة شيئًا آخر. وقد تجلىٰ هذا الخلل في شخص رئيس الدولة الذي يتميز بمكانته؛ بينما يفتقد لعنصر السلطة التي تظل بيد المنظومة الثورية غير الإنمائية التي لا تعد شكلًا من أشكال الإرث الاستعماري؛ لأن «المكانة لا تعني السلطة بالضرورة، فقد يكون الإنسان من دون مكانة مهمة، ويتوصل مع ذلك لتولي أعلىٰ سلطة. وقد تظل مكانته

بعد ذلك أدنىٰ من مكانة الذين تعلوهم سلطته»[1].

إن رئيس الدولة باعتباره أعلىٰ سلطة، قد تكون مكانته أدنىٰ مرتبة من المنظومة الثورية التي تتميز بتحديد السلطات وتوزيع السياسات. وبذلك، فإن المنظومة الثورية هي التي تدير السلطة، ولكن من غير تحصيل المكانة التي ينفرد بها الرئيس. فمثلًا علىٰ الرغم من «المكانة التي كان يحتلها الحزب في فترة (بن جديد) بالمقارنة مع سابقتها، إلا أن هذه المكانة بحسب اعتقادنا تبدو محدودة ولا تستند إلىٰ قوىٰ اجتماعية أو سياسية يمكن الاعتماد عليها في الشدة، فالقرار دائمًا بيد الجيش، فالنظام الجزائري وانطلاقًا من تقاليد تكونت علىٰ مر السنين لا يقبل بثنائية التسيير، وهكذا فإن الوظيفة التي كان يؤديها الحزب قامت بها الدولة وجعلت الحزب يؤدي دورًا ثانويًا في خدمة السلطة الحاكمة»[2].

الجزائر إذًا دولة مختزَلة في المنظومة الثورية التي تميل إلىٰ (س، ن). وهذا ما يجعل الدولة الجزائرية تعترف بالمكانة للمنظومة الثورية التي هي الدولة نفسها، والسلطة للرئيس. فالسلطة بارزة ولكن من دون تأثير؛ أما المنظومة الثورية فهي خفيَّة ولكن بتأثير قوي. إن المنظومة الثورية هي المؤثر القوي، كونها تملك كل شيء، وهذا ما كان خافيًا قبل انتفاضة ٥ أكتوبر ١٩٨٨م؛ حيث برزت إلىٰ السطح. أما عن السلطة، فإن المنظومة الثورية هي من تقوم باختيار الشخص المناسب لها ثوريًا؛ ولكن من غير مكانة تعزز من فعل السلطة.

إلىٰ جانب ذلك، تمتلك هذه المنظومة الثورية المقدرة نظرًا إلىٰ فرضها الطاعة بالقوة التي تفضي إلىٰ الفوضىٰ ذات الإرث الاستعماري كما حدث في التسعينيات من القرن الماضي، و«إذا كان الرعايا يرفضون الطاعة، فإن الاضطراب يحل محلَّ النظام ولا تعود القوة والإرادة تعملان بانسجام، فتسقط الدولة المنحلة علىٰ هذا النحو في

---

(١) روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م)، ص ١٠٨.

(٢) دبلة عبد العالي، «النظام السياسي الجزائري: من الأحادية الحزبية إلىٰ التعددية»، في: السيادة والسلطة: الآفاق الوطنية والحدود العالمية، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م)، ص ٢٠٠-٢٠١.

الاستبداد أو في الفوضىٰ»[1]. وكذلك تحوز المنظومة الثورية علىٰ الملكية التي تتصرف فيها بإرادتها لا بإرادة (س، ع، ن)، ثم قدرتها علىٰ تغيير المكانة والتلاعب بها. فالإمساك بهذه الركائز الثلاث ضرورة لتقوية شرعية المنظومة الثورية. إن «جبروت أقسىٰ الطغاة واهي الأساس ما لم يتلبس بشرعية السلطة. وتحاول أجزاء ثالوث القدرة والملكية والمكانة أن تكون هي السلطة»[2].

في المقابل، هناك قوة يحاول هذا الثالوث أن يتجنبها أو يقضي عليها في حينها إذا أظهرت جانبًا كبيرًا من التحدي، وهي قوة التغيير الاجتماعي؛ حيث «تؤثر هذه التغييرات الاجتماعية في هذا الثالوث؛ لأنها ظاهرة اجتماعية وليست بطبيعية»[3]. فقوىٰ التغيير في الجزائر تتهيأ في كل حين لنسف مفهوم المكانة التي تحاول المنظومة الثورية استغلالها في شخص رئيس الدولة. وشعار الملكية غير الموزعة بعدالة (=من أين لك هذا؟) هو الآخر لو فتح أمامه المجال الديمقراطي لعصف بالملكية غير المشروعة؛ ما قد يمهد لانضواء (ع، ن) تحت الطاعة علىٰ المستويين الاجتماعي والسياسي، ومن ثمَّ قد تسير الأمور في الاتجاه الديمقراطي الصحيح والمناسب.

لقد فرضت المنظومة الثورية في الجزائر ذكاءها المكيافيلي؛ ما جعل تجميد التغيير علىٰ مستوىٰ المكانة والملكية في نظرها يعد أمرًا طبيعيًا؛ لأن المنظومة الثورية هي وحدها من تمتلك صفارة انطلاق الثورة، لا سيما أن الثوريين يظلون في البداية «خاضعين لقانون الدولة، ولكن نفوسهم تصبح أكثر استعدادًا للعصيان، وأكثر تقبلًا لتراخي السلطة، وأكثر تقبلًا لاصطناع العنف أو مقابلة العنف بمثله. ويصبحون أشد جنوحًا للقبض علىٰ ناصية القانون بأيدهم»[4]. وما ظلت الأمور تسير وفق هذا التحايل؛ فإن كل ما تخطط له الدولة سيكون مصيره الفشل، ومن ثمَّ هي تتوجه نحو أن تكون دولة فاشلة غير قادرة علىٰ السيطرة علىٰ حدود القانون وركائزه: القدرة والملكية والمكانة.

---

(١) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، د. ت.)، ص ١٠٧.

(٢) ماكيفر، تكوين الدولة، ص ١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠١- ١٠٢.

لقد عاش المواطن الجزائري يحلم بالعدالة الاجتماعية؛ ولكن لم تكن الاشتراكية قابلة لتقديم الحلول اللازمة لمعالجة مسألة الملكية في وقت كانت فيه المنظومة الثورية ذات المكانة التي تخولها التصرف في الملكية بالشكل الذي تراه مناسبًا؛ حتىٰ رأينا الجزائر تفشل في تأمين الغذاء للمواطن الذي يتربع علىٰ مساحة أرض خيالية بملكية كاملة للدولة؛ ما يجعل مسألة القدرة غير فاعلة قد تعصف بالمكانة في ظل اتخاذ الغذاء سلاحًا استراتيجيًا للمناورة والابتزاز والتدخل في الشؤون الداخلية.

لقد وقفت هذه المنظومة الثورية عائقًا أمام التحولات الليبرالية خوفًا من أن تفقدها القدرة علىٰ الصمود أمام الفعل الإنمائي الحر؛ فالمنظومة الثورية من وجهة أخرىٰ تتهيب الإيديولوجيات الإنمائية التي تناقش الملكية مثل الاشتراكية، كما تستعدي من يناقش مسألة القدرة في إطار العمل الحر غير المقيد مثل الليبرالية التي قد تتيح بروز رجال أعمال ينافسون الأقلية المهيمنة والمستبدة. فلو انصاعت المنظومة الثورية للاشتراكية في مسألة الملكية، ولليبرالية في مسألة القدرة؛ لفقدت مصالحها لصالح الرئيس (السلطة) في المسألة الاشتراكية الاجتماعية، ولصالح الشركات العالمية (النخبة) في مسألة القدرة الفردية؛ فهل ترانا نتوافق مع ما ذهب إليه عبد الحميد براهيمي بأنهم «لا يملكون توجهًا إيديولوجيًا واضحًا، ولا مشروع مجتمع، ولا برنامجًا سياسيًا محددًا»[1]؟ ومن لا يزال يتلمس الطريق ويتحسسه، فإنه يقف من غير شكٍّ أمام عتبات الأزمة المفتوحة علىٰ احتمالات قد تأتي علىٰ ما تبقىٰ من إنجازات.

---

(١) عبد الحميد براهيمي، **في أصل الأزمة الجزائرية: ١٩٥٨-١٩٩٩**، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص ١٠٨.

ثالثًا

علامات تفكُّك (س، ع، ن) الدولة المختزَلة في (س، ن) بوصفها أعلى أشكال الإرث الاستعماري

الدولة المختزَلة هي دولة ليست في مستوىٰ ما تعكسه طموحات مواردها البشرية (س، ع، ن)، وخلفيتها الحضارية، وتطلعاتها الإنمائية؛ إذ نعتقد أن وراء كل دولة ما بعد الاستعمار يقف إرث استعماري ثقيل من منطلق «أن غياب الحداثة السياسية في الركن العربي المعاصر لا يفسره ماضيه وحده، بل أن ندخل في الحساب (حاضر)، بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها علىٰ إعاقة نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. إن هذا لا يعني أبدًا أن نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه علىٰ الأقل إلىٰ العامل الخارجي، إلىٰ التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية»[1]. ومثل هذا التشخيص الواعي والمسؤول للجابري تعززه تجربة القابلية للاستعمار لدىٰ بن نبي، وخبرة الغالب مولع بالمغلوب لدىٰ ابن خلدون كلتيهما؛ حيث إن الدولة المختزَلة هي التي لها القابلية للمغلوبية أمام الإرث الاستعماري الغالب.

أيضًا، الضعف الذي يعتري الدولة المختزَلة في بداية استقلالها ويستمر، فإنه يسبق الاختزال ويبشر به. وأية ثورة تقوم بها العامة علىٰ شكل احتجاج أو سخط أو حرق يعد من مداخل الاختزال الذي يعتري الدولة؛ هذه الدولة التي تختزَل نفسها في السلطة بوصفها ملكية، وليس السلطة بوصفها مكانة وحسب.

إذًا، الدولة المختزَلة هي التي تقف علىٰ مؤسسات مختزَلة هي الأخرىٰ ليس علىٰ

(١) الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ص ١٩-٢٠.

مستوىٰ الإنجاز وحسب، وإنما علىٰ مستوىٰ تفكيك الإنسان (س، ع، ن) واستبعاده اجتماعيًا وديمقراطيًا بما تمتلك من أدوات سياسية توزع بمقتضاها السلع السياسية بشكل مختزَل، يجعل الإنسان (س، ع، ن) منقسمًا علىٰ نفسه وغير قادر علىٰ مراقبة الدولة؛ حيث إن الدولة المختزَلة هي وريثة بنىٰ الدولة الحديثة التي غرسها المستعمر، وهي دولة الإرث الاستعماري التي تبتلع المجتمع، «وهكذا فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسات، فقد امتصته الدولة امتصاصًا»[1]. كما تعبر الدولة عن اختزاليتها في أن لها «قدرة ضعيفة أو متلاشية علىٰ تلبية حاجات المواطنين ورغباتهم، وتوفير الخدمات العامة الأساسية، وضمان رفاه المواطنين أو دعم النشاط الاقتصادي الطبيعي»[2].

في أقاصي التراث العربي والإسلامي، نلفي الدولة المختزَلة في السلطة والنخبة هي التي لا تحفظ حقوق (ع، ن). فالرئيس الناجح هو الذي يرد علىٰ الناس حقوقهم. يقول القاضي أبو يعلىٰ الفراء: «إذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة»[3]. إن الدولة المختزَلة هي التي تردها معلومات ناقصة عن أحوال (ع، ن) ولا تتقفىٰ أخبارها بنفسها، وهي أيضًا التي تتراجع فيها الطاعة ويقل فيها الأمن، ويكثر فيها العصيان والتذمر من المؤسسات الحاكمة.

إن من علامات الاختزال في الدولة هو انشغال الحاكم بأمره عن (س، ع، ن) بأمور شخصية لا تزيد في رصيد الدولة الإنمائي إلىٰ جانب استشراء الفساد في محيط الدولة علىٰ رأسها الوزراء، كما أن حصول الفشل يكون بالظلم للرعية. إن (س، ع،

---

(١) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م)، ص ١١١.

(٢) عمرو حمزاوي، «تشريح أزمات الدولة في الوطن العربي: ملاحظات أولية حول المستويات والمضامين»، في: مجموعة من المؤلفين، **أزمة الدولة في الوطن العربي**، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م)، ص ٩٥.

(٣) أبو يعلىٰ محمد بن الحسين الفراء، **الأحكام السلطانية**، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ص ٢٨.

ن) التي تفتقد إلىٰ قائد عادل هي رعية ستحول حقها الضائع إلىٰ ضرر لكل ما يواجهها من مؤسسات وأشخاص وأشياء؛ لأنها ترىٰ أنه المسؤول عما وصلت إليه من غبن واستخفاف؛ أما ابن خلدون الذي يرىٰ في أن الظلم مؤذن بخراب التنمية؛ حيث أول الظلم يكون في المال، فيقول: «اعلم أن العدوان علىٰ الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك وعلىٰ قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب»[1]. فالأموال هي نفسها الأعمال التي تستجلب الأموال، ولا تتحقق إلا بتوفير الدولة للعامة فرص أعمال؛ فالبطالة ذهاب للأموال، ما يؤدي إلىٰ تذمر العامة ودخول الدولة دائرة الاختزال وظهور علامات الهرم عليها . إن حرمان العامة من الكسب -في غياب الفرص- هو مطية لاختزال الدولة في (س، ن).

نعتقد أن علامات الاختزال تظهر لحظة تحصيل الاستقلال وإعادة البناء، وبما أننا نتحدث عن دول ما بعد الاستعمار؛ فنعني أن إعادة البناء كانت لحظة تحصيل الاستقلال، وهي مرحلة تتعامل مع الاستعمار القديم كما لو كانت لحظة استعمار سلمية جديدة طويلة المدىٰ؛ ولكن من غير هدف، نظرًا إلىٰ أن الدولة المختزَلة ليس لها هدف؛ حيث إن الهدف يتركَّب من داخل (س، ع، ن) المركَّبة غير المختزَلة؛ لأن الوسيلة غامضة بغموض غايات الإرث الاستعماري، وإن حضورها ما بعد الاستقلال ينفي وسائل الاستقلال؛ حيث إن «من يبتغي الهدف عليه أن يبتغي الوسائل»[2]. وعليه، يظهر الاختزال بعد تحصيل الاستقلال؛ إذ تختزل الدولة إرثها الحضاري ما قبل الاستعمار في الإرث الاستعماري ما بعد الاستقلال. مثل هذا الاختزال يجعل الدولة تفشل في توظيف الدين في إطار ما تمليه القيم التاريخية التي تأسست عليها الدولة في سابق عهدها؛ وإلا لماذا كانت في معركة تقرير مصيرها مع الاستعمار؟

إن اللغة القومية هي أول هذا الإرث الحضاري، فإذا لم تقف عليها السلطة والنخبة وتتصالح عبرها مع العامة؛ فإن عناصر الفشل تتكاثر وتمتد إلىٰ قطاعات إنمائية أخرىٰ

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) روسو، في العقد الاجتماعي، ص ٧٥.

مثل التعليم والمؤسسات العلمية؛ فتصيبها بالسلبية والانكفاء إلىٰ ما عهد الاستعمار. إن احترام الإنسان يبدأ باحترام لغته وتوظيفها فيما يؤديه من واجبات؛ فالواجب لا يستجيب إنمائيًا إلا إذا وافقته لغته، فيبدأ معنويًا ويستمر ماديًا. فهل رأينا دولًا ناجحة تؤدي واجباتها بغير اللغة التي جبِل عليها إنسانها ومجتمعها؟ أما اللغات الأخرىٰ فتقوم علىٰ خدمة الإنسان ويكون هو في خدمة لغته.

أيضًا، الدولة المختزَلة التي تفكك (س، ع، ن) هي التي تضع هذا الإنسان المختزَل في السلطة لوحدها في حالة لا تكون فيها دولته هي قدوته؛ حيث لا توفر له الحاجات الضرورية الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية والصحية، فيشعر أنه عالة عليها لما يعانيه من عطالة في العمل نتيجة غياب الفرص الاجتماعية، لا سيما إذا كانت موارد الدولة قادرة علىٰ توفير هذه الفرص؛ فالعامة وبعض النخبة في هذه الحالة تشعر بالاستبعاد الاجتماعي، وتتأجج في دواخلها لحظات الانتقام، التي تزيد من مساحة الاختزال.

إن الدولة المختزَلة إذا واجهتها طوارئ داخلية أو خارجية، قد لا تجد الإنسان المستبعد اجتماعيًا مستعدًا للوقوف بجانبها كما حدث في العراق ودول الثورات العربية الحالية؛ حيث إن الاستبعاد الاجتماعي يتعارض مع التضامن الاجتماعي؛ فكلما استبعِد الإنسان، بفعل الاختزال، من الحياة الاقتصادية والسياسية كانت فرص التضامن ضئيلة، بل يتحيَّن الإنسان العاطل فرصة الانقضاض علىٰ قيم المجتمع من منطلق أنها كانت سببًا في استبعاده وخيانته؛ لأن الدولة المختزَلة في الغالب تتبجح بهذه القيم علىٰ مستوىٰ القول؛ ولكن لا تنجح في تطبيقها علىٰ مستوىٰ الفعل.

إن الغرب وإنْ عاش حالة من الاستبعاد الاجتماعي ولا يزال، فهو غير محصن بقيم تعالج هذا الاستبعاد وتجرمه؛ وإنما الدين في دول ما بعد الاستعمار قد حارب الاستعمار بوصفه أول من دعا إلىٰ الاستبعاد الاجتماعي وعمل علىٰ استدامته. فكلما عم الاستبعاد الاجتماعي اشرأبت قامة الإرث الاستعماري، وهذا الإرث غير المشروع ليس بإمكانه دفع الاستعمار وإزاحته إذا هو استعاد تاريخه بأساليب خفية، لا سيما أن مصطلح الاستبعاد الاجتماعي مصطلح سيِّئ السمعة نشأ في فرنسا، ومن ثمَّ هو إرث استعماري أيضًا.

الدولة المختزَلة هي التي تقف علىٰ نماذج إنمائية مستعارة تفيد السلطة وبعض النخبة، فلا تثبت أمام تحدياتها أو تفيد من آلياتها، أو تكون ناضجة بقطف ثمارها الناضجة. كما أنها دولة مختزَلة كونها تتعامل مع هذا الحقل الإنمائي لهذه النماذج المشتراة من غير إجراء تعديل أو إدخال تغيير يمكنه أن يجعل هذه النماذج مفيدة إلىٰ حد ما؛ لأن التعليم الذي يتعاطىٰ مع هذه النماذج يكون هو الآخر مختزَلًا في النخبة. ولأن الدولة المختزَلة تختزل التعليم والتدريب في صفوة النخبة؛ فإنها تستكشف بعد ضياع إنمائي أن هذه النماذج فاشلة وغير صالحة نظرًا إلىٰ أنها لم تفد العامة، فتعيد إنتاج فشلها مع نماذج أخرىٰ مشتراة ليس بالضرورة أن تكون مختزَلة في بيئتها؛ وإنما لأن إنسان هذه الدولة قد تربىٰ في محيط سلبي اختزالي؛ حيث إن فرض النماذج الإنمائية المستعارة التي تفكك (س، ع، ن) هي إرث استعماري. إن الدولة التي لا تختار النموذج الاستعماري حتمًا ستختار النموذج الضد استعماري؛ فيتحول النموذج الإنمائي المستورد إلىٰ نموذج انتقامي؛ بينما التنمية لا يقيمها الانتقام وإنما يصنعها الانتقاد المصحوب بالفعل والممارسة.

الدولة المختزَلة قد تكون بها مرافق صحية تفيد (س، ع، ن)؛ ولكن لا تشتغل بكامل طاقتها، وهذا لا يعني أن نخبة الأطباء غير مؤهلين أو أن الأجهزة الطبية غير متوافرة؛ ولكن لأن الإدارة الصحية غير صحية، ولا تعتني بأخلاقيات العناية. إن غياب الاعتناء ليس من أخلاقيات الدول المركَّبة التي بها قيم إنسانية تضع العناية علىٰ رأس الأولويات؛ فاللامبالاة بـ (ع، ن) هي من إفرازات الإرث الاستعماري لا سيما أن الاستعمار وقتذاك كان لا يبالي بالمستعمَر، وكانت فرنسا نفسها لا تبالي بالمواطن الفرنسي الذي لا يمتلك المقدرة المادية الكافية التي يشتري بها العناية لنفسه، وذلك ابتداء من المحبوسين والمرضىٰ النفسيين والمشردين والمعدمين، وقد فضح ميشيل فوكو هذه الأساليب اللاحضارية في مؤلفاته: (الحراسة والعقاب) و(تاريخ الحمق)، و(حفريات المعرفة).

الدولة المختزَلة هي التي تغدق أرضها مالًا ولكن اقتصادها يغدق فقرًا. فعلىٰ الرغم من أن الثروة متوافرة لدىٰ هذه الدولة المختزَلة؛ إلا أن رأس المال لا يخرج عن إطار المال العاطل فلا يتجاوزه إلىٰ الأفعال والأعمال. مثل هذه الدولة المختزَلة

تمتلك ما تحت الأرض؛ إلا أنه امتلاك لا يراه العامة. ما يُرىٰ حقيقة هو الذي فوق الأرض وما لا يشترىٰ أيضًا هو فوق الأرض. إن التنمية لا تباع ولا تشترىٰ ولكن تُصنَع وتُرىٰ. ومن ثَمَّ، فإن التنمية الجاهزة هي إرث استعماري؛ لأنها هواية دول ما بعد الاستعمار وبقايا الإرث الاستعماري؛ حيث تبقي الإنسان غافلًا عن قضايا أمته، وهو يعيش من غير طموح وقدرة علىٰ التغيير نحو الأفضل. هذا الاستعمار الذي ليس في مصلحته الإنمائية أن يرىٰ المستعمَر السابق ناجحًا، لا يوظِّف أساليبه المتخلفة إلا مع البلدان ذات الثراء الطبيعي والمالي، ويغرقها بالتنمية الجاهزة التي تقف عائقًا أمام إعادة البناء الذاتي.

الدولة المختزَلة هي التي تقف فيها المنظومة الثورية ضد التغيير؛ لأن الطبيعة الثورية تفكك (س، ع، ن) حتىٰ لا تفكر في التغيير المركَّب، وهي أيضًا لا تتحمل التغيير في مرافقها؛ بينما التنمية موقف وهي وليدة التغيير المستمر. إن الإرث الاستعماري تتغير أساليبه في غياب التغيير الذي تعاديه مرحلة ما بعد الاستقلال؛ حيث الاستقلال يتضمن بداخله استعمارًا أحمق، هو نفسه الإرث الاستعماري. فإذا كانت الشرعية الثورية التي تعمل من غير رقابة الأمة وترىٰ غاياتها هي تحصيل الخير لـ (س، ع، ن)؛ فإن الوسيلة المتمثلة في الإرث الاستعماري تتوصل إلىٰ الخير عبر الشر الذي هو الإرث الاستعماري نفسه.

الدولة المختزَلة هي التي عجزت عن استشراف العولمة، فلم تستعد لها أو تضع آليات تقف عليها في مواجهة الجديد؛ فبقيت مع الخوالف. إن العولمة صناعة دول الاستعمار، وكان بإمكان دول ما بعد الاستعمار أن تفيد من العولمة إذا ما هي قامت بفك الارتباط مع الإرث الاستعماري؛ فهناك دول ما بعد الاستعمار نجحت إنمائيًا إلىٰ حد بعيد بعدما ابتعدت إلىٰ حد ما عن توظيف الإرث الاستعماري، وفككت الارتباط معه بالشكل الذي لا يثنيها عن المشاركة الإيجابية في معروضات العولمة ومفروضاتها.

وأخيرًا وليس آخرًا، الدولة المختزَلة هي التي فشلت أمام استشراء الفساد في أجهزتها الرسمية ومؤسساتها التشريعية؛ حتىٰ كاد المجتمع يتقبله قبولًا حسنًا؛ فالدولة المختزَلة تتغذىٰ من الفساد وتنمو به عموديًا علىٰ حساب التنمية الأفقية. وإذ تظهر

محاولات إنمائية فردية بأحجام كبيرة؛ فإن الفساد يطالها ويحجبها، وهي أساليب الإرث الاستعماري؛ حيث لا شيء يصلح ما بعد الاستقلال إلا تركة الاستعمار؛ وهل يترك الاستعمار شيئًا صالحًا إلا طبعه الفاسد؟

رابعًا

الجزائر على محك التنمية غير المركَّبة

الوظيفة الاختزالية للإرث الاستعماري

يعكس الإرث الاستعماري الأفعال السيِّئة للاستعمار السابق؛ أفعال تركها الاستعمار بحكم وظيفته القمعية في المناطق المستعمَرة، وهي أفعال سيِّئة لا تعكس بدورها عناصر التحضر التي تسهم في تنمية مواطني الاستعمار وتعزيز كفايتهم وفق ما يمليه الإرث الأوروبي التنويري. إن الآخر المستعمِر يأتي بوجهين؛ حضاري يزيد من فرص النجاح في الداخل، واستعماري يجلب عناصر الاختزال إلىٰ الدول المستعمَرة سابقًا. وفي كلا الوجهين تغيب الملامح الإنسانية؛ فكلما استمرت دولة ما بعد الاستعمار في اختزاليتها لـ (س، ع، ن)، يعني ذلك أنها ما زالت عالقة بمشابك الإرث الاستعماري التي تغطي شمس الإرث الحضاري في شقيه الفرنسي الأوروبي التنويري، والعربي الإسلامي التدويني. إن ثقافة الفلكور والوعظ المنتشرة في الجزائر تفضح الإرث الاستعماري الذي يراهن علىٰ ثقافة اللغة والفكر والعلم؛ ما يجعل ثقافة الدولة المستقلة عاجزة عن مواكبة العصر. لقد سعت الدول المستقلة -بما فيها الجزائر- إلىٰ «إبراز (ثقافتها) الفريدة، كطريقة لتأكيد أنها قد تحررت من نير الاستعمار. ولم يكن لدىٰ بعض تلك الدول إلا القليل من الثقافة المدونة، فتم جمع الثقافة الشفهية والحكايات الشعبية والأغاني والرقصات»[1].

أنَّىٰ لنا أن نفسر مسيرة خمسين سنة من الاستقلال بينما إنجازات الاستقلال لا تنبئ بأن هناك ما يعكس التحضر في الإنسان والأرض، وهو أن يكون الإنسان (س، ع، ن) قد

---

(١) ريتشارد هوجارت، «الثقافة والدولة»، ترجمة شعبان عبد العزيز عفيفي، مجلة الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١٠٨ (سبتمبر٢٠٠١م)، ص ١٩٣.

أفاد من فرص الاستقلال التي عادة ما تكون علىٰ شكل وظائف توفر الرغائف؛ فالوظيفة تستجلب التنمية والرغيف يحافظ علىٰ الاستقرار؛ حيث إن التنمية تعكس روح الاستقلال، وأول مداخلها اللغة القومية والتعليم القومي، والاستقرار هو مادته التي لا يستوي سوقه إلا علىٰ اقتصاد منتج يتفاعل مع التحولات العالمية، وتكنولوجيا ذات مهارة محلية تواكب التطورات المستجدة.

إن روح الاستقلال ومادته صناعة محلية تنتصر للإرث الحضاري الإنساني، وما دون ذلك يجعل دول الاستقلال تستشرف الفشل وتتشوف إليه، فلا تتحقق ثلاثية القدرة والمكانة والملكية في ظل اختزالية المنظومة الثورية لـ (س، ع، ن)؛ ما يجعل صناعة القرار المختزَل تتداخل فيه آليات الإرث الاستعماري التي اشتهرت بالغموض والسرية والمفاجأة للعامة والنخبة؛ حيث إن اتخاذ القرار السياسي في الجزائر يستند إلىٰ «قيم ثقافية وسياسية، كالسرية، وهيمنة مؤسسة الجيش ومخابراتها، وذيلية المدني وعلاقته بالعسكري، والازدواجية بين مظهر مدني ثانوي يستعمل كمجرد إطار لإخراج القرارات، والباطن العسكري والأمني المسيطر علىٰ عملية صنع القرار. وهي قيم وممارسات اكتسبها هذا النظام السياسي قبل بناء الدولة الوطنية ومؤسساتها المختلفة بعد الإعلان عن الاستقلال»(١).

رأينا في الستينيات من القرن الماضي انقلابًا علىٰ النظام، وفي السبعينيات استيلابًا إيديولوجيًا، وفي الثمانينيات انغلابًا أمام أزمة النفط، وفي التسعينيات تخريبًا للديمقراطية، وفي مستهل القرن الجديد فسادًا شمل كل المؤسسات الوطنية؛ فالانقلاب والاستلاب والانغلاب والتخريب والإفساد مؤشرات للدولة التي تروح فاشلة وإن برحت واقفة بإيجابيات تختفي ولا تكاد تبين في هذه الزحمة من السلبيات. إن الدولة المختزَلة هي دولة تغفل عن طموحات (ع، ن) وتطلعاتها، وهي التي يثقل كاهلها إرث استعماري هو محل صراع النخب الجزائرية؛ بينما تعجز هذه الدولة المختزَلة عن أن تجمع النخب علىٰ إرث حضاري مشترك جامع بلغته وثقافته وهويته وخصوصيته.

---

(١) عبد الناصر جابي، «الحالة الجزائرية»، في: مجموعة من المؤلفين، كيف يصنع القرار في الأنظمة العربية، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م)، ص ١٤٢.

- **أول الإرث الاستعماري** في التنمية الدولة المختزَلة ما بعد الاستعمار هو المنظومة الثورية؛ لأنها كانت في تلاحم ثوري مع الاستعمار، وكانت لغة الرفض لوجوده هي الغالبة في المنظومة الثورية، وهي لغة فرضتها طبيعة المرحلة، وأن ما جاء بالقوة يذهب بالقوة أيضًا. ومع ذلك، دخلت لغة الرفض في قاموس الإرث الاستعماري الذي رافق الاستقلال، وهي ليست لغة ديمقراطية؛ لأن في حالات الحرب تصبح الأساليب الديمقراطية عبثية بخلاف الإرث الحضاري الذي نلفي فيه لغة الرفض مرفوضة تمامًا، لا سيما أن بنية الإرث الاستعماري بنية عنيفة واستئصالية، إن «المتتبع لجذور العنف السياسي في الجزائر ليجد جذوره الأولىٰ في الأساس البنائي والهيكلي لدولة الجزائر الحديثة، والذي نتج عن التغيير علىٰ شكل السلطة الجزائرية بعد الاستقلال»[1].

وما من شكٍّ في أن لغة الرفض التي شرعتها المنظومة الثورية سلاحًا في وجه الاستعمار كانت لغة ناجحة أثمرت الاستقلال؛ فالاستقلال في حد ذاته هو لغة رافضة للآخر المستعمِر؛ إلا أنه بعد الاستقلال ورحيل المستعمِر تصبح (لغة الرفض) عالة علىٰ إعادة البناء، وإن شروعها في وجه التنمية ذات الإرث الحضاري هو عودٌ إلىٰ الإرث الاستعماري الذي خرجت منه لغة الرفض التي هي الأخرىٰ انعكاس للغة الأمر، حيث كان بلعيد عبد السلام وزير الطاقة بعد الاستقلال يرفض أية مشاريع إنمائية لا تتوافق مع «نموذج التنمية الجزائري الذي جرىٰ تصوره في غرونوبل بفرنسا»[2].

درجت المنظومة الثورية ما بعد الاستقلال علىٰ التعاطي مع هذه اللغة الرافضة باسم الاشتراكية؛ فتعطلت مشروعات إنمائية كبرىٰ، ليس لأسباب مالية وإنما لأسباب نفسية؛ حيث وجدت المنظومة الثورية صعوبة في الخروج من شرنقة الرفض، فبدا في نظرها كل شيء لا يمارس عليه لغة الرفض يتوجه نحو عودة الاستعمار في شكل من الأشكال. في الوقت الذي كانت فيه الحلول الاشتراكية تعد حلولًا استعمارية

---

(١) سرحان بن دبيل العتيبي «ظاهرة العنف السياسي في الجزائر: دراسة تحليلية مقارنة ١٩٧٦-١٩٩٨»، مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، المجلد ٢٨، العدد ٤ (شتاء ٢٠٠٠م)، ص ١٤.

(٢) براهيمي، في أصل الأزمة الجزائرية، ص ١٤٢.

بالمفهوم الوطني والقومي لدىٰ دول أخرىٰ في دول آسيا الشرقية المجاورة للصين الشيوعية.

لقد ضاعت مشروعات إنمائية ذات قيمة حضارية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي تحت شعار الرفض الذي رفعت لواءه المنظومة الثورية؛ فكانت مسؤولة هي الأخرىٰ عن الفشل الإنمائي. وإذ إن الثورة هي الشرارة التي كان لا بدَّ منها لمحاربة الاستعمار؛ فإن التنمية هي المشعل الذي لا غنىٰ عنه لمواصلة الطريق؛ ولكن إذا فضلت الشرارة ألا تغادر المكان وتستغني عن المشعل، فلا تتحول إلىٰ زمن فاعل ولا تضيء إلا علىٰ من هو في جوارها أو جيلها. قد تبقىٰ المنظومة الثورية تحافظ علىٰ وهجها؛ ولكن الدولة التي تتغذىٰ من التنمية يصيبها الهزال والفشل؛ ما يجعلها عاجزة حتىٰ عن حماية رموزها التاريخيين، فمثل «جريمة اغتيال محمد بوضياف تبين درجة حدة الأزمة الاقتصادية والسياسية التي بلغتها الجزائر كدولة وكنظام حكم؛ لأن أقل ما يقال عن البلاد أنها جد متعفنة»[1]؛ وذلك لأن الحضور المكثف للإرث الاستعماري الذي يحتقر الإنسان مهما كانت نوعيته يترجم نسبية الدولة المستقلة التي تعجز عن تقديم خدمات للمجتمع بمجموعه، وإنما تحصر هذه الخدمات لمن هو في خدمة الإرث الاستعماري الذي تحصل له الاستمرارية في وجود روابط إدارية ولغوية ومالية متشابكة من التعقيد فك خيوطها، وهي من يحصل لها القدرة دون غيرها. هذا لأن «استقلالية الدولة، النسبية طبعًا، لا تترجم إلا قدرة كتلة اجتماعية واحدة علىٰ السيطرة علىٰ المجتمع، آخذة في حسابها وجود فئات اجتماعية أخرىٰ ذات مصالح متباينة»[2].

ونرىٰ للخروج من المأزق الحالي أنه لا بدَّ من إعادة النظر في لغة الرفض وطردها من قاموس الاستقلال؛ حيث إن الرفض -الذي يصحبه عدم الرضا- بات صفة تلازم الإنسان الجزائري في كل مكان؛ فالدولة المركَّبة لا توظِّف لغة الرفض في عملية

---

(١) محمد بلقاسم حسن بهلول، **الجزائر بين الأزمة الاقتصادية والسياسية: تشريح وضعية** (حسين داي- الجزائر: مطبعة دحلب، ١٩٩٣م)، ص ٣١٦.

(٢) عدي الهواري، **الاستعمار الفرنسي في الجزائر: سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي ١٨٣٠-١٩٦٠**، ترجمة جوزف عبد الله، ط ١ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣م)، ص ١٥٢.

التنمية التي تبغي سعادة المجتمع وتحافظ علىٰ قيمه؛ وإلا أصبحت القدرة علىٰ إدارة الدولة منتقصة، وحبيسة القرار الثوري، لا سيما أن المنظومة الثورية تجاوزت أدوارها فهي لا تشارك في التنمية وحسب، بل تدير منذ عقود أكثر من ٩٠% من الاقتصاد الجزائري المعتمد علىٰ المحروقات؛ حيث إن «الجيش الوطني الشعبي في الجزائر لا ينحصر دوره فقط في الدفاع الوطني، وإنما يتجاوزه إلىٰ حماية الثورة والمشاركة في التنمية»(١).

إن مثل هذه السلطة الثورية تعتقد أنها هي، وليس مؤسسات الدولة، من تمتلك القيم الأمنية والاقتصادية والسياسية بوصفها سلعًا تمنُّ بها علىٰ المجتمع الذي منحها الشرعية وليس غيره. إن «هؤلاء العسكريين والزعماء الثوريين الآخرين في أنحاء الدول النامية يطلبون السلطة ليس بصفتها قيمة متأصلة فحسب، بل أيضًا، وذلك مما له عادة عواقب أكبر؛ لأنهم يعتقدون أن قدرات المجتمع المتصلة بالقيم لا يمكن زيادتها إلا إذا استطاعوا هم أنفسهم إدارة النظام السياسي»(٢).

تقف المنظومة الثورية علىٰ رأس الدولة الريعية، وهي تتميز بأحادية البعد الإنتاجي وترفض المساءلة والمشاركة؛ لأن رفض المساءلة واستبعاد المشاركة يوحيان أن هناك أمة (س، ن) داخل أمة (ع)، وأن هناك تباينًا حاصلًا في الهوية تنتصر له الدولة دون غيرها. إن الدولة المختزَلة المثقلة بالإرث الاستعماري هي التي عجزت عن أن تكون الدولة-الأمة التي تعمل «في جوهرها علىٰ تزويد أفرادها أي مواطنيها وقومها بالمتطلبات الأساسية التي تؤكد لهم هويتهم المكانية-الزمانية»(٣). إن فشل الإرث الاستعماري الذي يشطر الهوية يعكس فشله علىٰ الدولة التي لا تنتصر للأمة في مجموعها.

---

(١) فدوىٰ مرابط، **السلطة التنفيذية في بلدان المغرب العربي: دراسة قانونية مقارنة**، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م)، ص ٤٠.

(٢) تيد روبرت غير، **لماذا يتمرد البشر**، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، ط ١ (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤م)، ص ٢٤٢.

(٣) بيتر تيلور، وكولن فلنت، **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات**، ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢م)، ج ٢، ص ٧٥.

- ثاني **الإرث الاستعماري** في الجزائر المستقلة هو التعليم الجزائري ولغته الفرنسية التي كانت لغة الاستعمال في المدارس الجزائرية ما قبل الاستقلال، كذلك كانت تعد لغة الاستعمال بين المنظومة الثورية والاستعمار في فترات الحوار والتخاطب والاحتجاج؛ فاستمرت هذه اللغة الاستعمالية في ترتيب مرحلة ما بعد الاستعمار؛ إذ باتت النخبة المفرنسة الجزائرية بمثابة سلوكيات جماعية تمجد هذا الإرث الاستعماري علنًا وتؤثر في عامة الناس؛ حيث ترىٰ «أن الفرنسية هي أداة اتصال كغيرها من اللغات، غير أنها ترىٰ فيها وسيلة عمل لفئة اجتماعية معتبرة من المثقفين والكتاب والصحفيين ورجال علم واقتصاد ممن تلقوا تكوينًا فرنسيًا؛ ولهذا السبب يصعب فصلها عن الخدمة العلمية والتكنولوجية والتراث الفكري»[1].

يسهم التعليم بشكل حضاري في تشكيل الشخصية المتعلمة؛ حيث إن اللغة هي التي توجه مسارها الاجتماعي والثقافي والعلمي، وهذا يشكل خطرًا علىٰ الأمن القومي في ظل ثروة المعلومات التي بات يصنعها الإرث الاستعماري، وتنامي قيمة الفكرة التي تنبع من اللغة المستعملة في غير بيئتها؛ حيث إن الرجوع إلىٰ اللغة القومية والتعليم الوطني والإبداع العربي المشترك يقضي علىٰ التبعية للآخر.

كلما امتد الوقت، تغلغت هذه اللغة الاستعمالية في القطاعات المادية؛ فتشكِّل الجسد الاقتصادي والإداري في غير محيطه اللغوي الحضاري، ولا تجد (ع، ن) المحاصرة غير الإرث الاستعماري سندًا لها في تفجير طاقاتها المعرفية والعلمية. ولهذا نلفي معظم الطاقات في الجزائر تتفجر من نبع الإرث الاستعماري، وتخلق بذلك فجوة لغوية في الداخل تزيد من حدة التخلف اللغوي؛ حتىٰ بالنسبة إلىٰ النخبة الجزائرية التي تنتج وتبدع باللغة الفرنسية، وإن كنا لا نتهمها بالانتماء للاستعمار حيث لا بديل أمامها؛ فالمرء يعكس ما نشأ عليه وتربىٰ فهو ابن عوائده، ولا ينتظر الفوائد إلا من هذه العوائد. إن «فجوة العقل اللغوي هي (الفجوة الأساسية) التي يلزم رأبها من أجل بعث الحياة في أوصال آلة إنتاجنا المعرفي التي أصابها الشلل، ما أشح

---

(١) أم الخير تومي: «الخطاب الإعلامي والمسألة اللغوية بالجزائر»، مجلة المستقبل العربي (بيروت)، العدد ٣٩٤، السنة ٣٤ (كانون الأول، ١٢/٢٠١١م)، ص ٩٨.

ما تنتجه: فلسفة وعلمًا وفكرًا وفنًا وتقانةً»[1]؛ وهذا لأن نظام التعليم في الجزائر فشل في تحويل اللغة العربية إلىٰ ثقافة مجتمع قبل أن تكون مادة تدريسية بعد الاستقلال؛ لأن الإشباع الثقافي التاريخي والحضاري يبعث علىٰ الحب والافتخار وتحويلهما إلىٰ إبداع روحي ومادي، إنساني وعلمي؛ ولكن الإرث الاستعماري يبقي «تركيزه علىٰ أهمية الاستعمار اللغوي الثقافي؛ بسبب مقدرة هذا النوع من الاستعمار علىٰ الاستمرار الظاهر والخفي طويلًا بين أفراد وفئات المجتمع، الذي سقط تحت نير الاستعمار، وبعد رحيل الاستعمار المحتوم [. . .] إن للسلوكيات الجماعية قواعد في تأثيرها القوي علىٰ سلوكات عامة الناس وخاصتهم»[2].

إن الدول المختزَلة إنمائيًا هي التي فشلت أساسًا في التعليم، والدول التي تركَّبت إنمائيًا هي التي نجحت في التعليم أيضًا. والفيصل بين الفشل والنجاح هو لغة الاستعمال في التعليم؛ فهل نجحت اليابان والصين بغير لغتهما، وهل فشلت الجزائر إلا بلغة الآخرين علىٰ الرغم من نوعية التعليم في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي؟

إن التعليم باللغة غير اللغة الأم يخدع قيم الشخصية المتعلمة، فتتكون في محيط كاذب لا يحقق آمال هذه الشخصية في حياة زاخرة بالخيرات؛ فلا خير في استبعاد اللغة الأم من المنظومة التربوية؛ لأن اللغة الاستعمارية المستعملة لا تهتم بقضايا الأمة، ومن ثمَّ تجعل الإرادة العامة تخطئ أهدافها ولا تتوصل إلىٰ غاياتها فيعم الشر والرذيلة؛ وعليه فإن «الشعب لا يفسد أبدًا، لكنه كثيرًا ما يخدع، وعندئذ يبدو أنه أراد ما هو شر»[3]. حيث إن اللغة غير الأم ترسخ الإرث الاستعماري وتزيد من الهيمنة الاستعمارية بقيادة نخبة مثقفة متشبعة بثقافة الآخر. إن هناك دراسات في هذا المجال أهمها (عقيدة الصدمة) و(ربح القلوب والعقول: التربية والثقافة والسيطرة)، تبحث

---

(١) نبيل علي، **العقل العربي ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٧٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٩م)، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٢) محمود الذوادي، «نظرية الرموز البشرية وقواعد تأثيرات أنماط السلوكات الجماعية علىٰ سلوكات الناس»، **مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)**، المجلد ٣٩، العدد ١ (٢٠١١م)، ص ٧٣-٧٤.

(٣) روسو، **في العقد الاجتماعي**، ص ٦٨.

«في فهم كيف يمكن دمج الثقافة الأجنبية بالمفاهيم المناسبة لتعبئة النخب المختارة في بلدان معينة، ولتحويلها ضد مصالحها القومية من أجل خدمة المصالح الاستعمارية»[1].

إن اللغة الفرنسية لغة الاستعمال بوصفها إرثًا استعماريًا، كانت سببًا في نكسة التعليم المزدوج، وكانت سببًا أيضًا في فشل الدولة في إدارة تنمية التعليم بلغة مزدوجة خلقت مجتمعًا مزدوجًا ومنقسمًا، واقتصادًا مزدوجًا له مردوده على قسم ضئيل من المجتمع، ودولة مزدوجة أيضًا تكثر فيها الصراعات السياسية والانقسامات الثقافية والولاءات الإرثية؛ ما يهدد ذلك بجملته من مكانة الدولة إذا تناقضت مع الدستور الذي يضع اللغة القومية بوصفها لغة الاستعمال العام في الريادة. وغالبًا ما تفشل الدول لقفزها على مواد الدستور، وعدها لغة الإرث الاستعماري لغة استعمال كونها لغة اللاعبين الكبار في المنظومة الثورية والمنظومة التربوية. وهذا كله يرجع إلى الإرث الاستعماري الذي يوقع المنظومة الثورية في سوء استخدام لغة الاستعمال بحكم التبعية والسيطرة المتناقضين الناجمين عن العجز عن توظيف الإرث الحضاري أمام غلبة المد الاستعماري؛ ما قد يعرض السلطة الحاكمة لأمراض مزمنة لا ينفع معها التعاطي مع أدواء النماذج الإنمائية الناجحة؛ لأنها أمراض الاستخدام المتسلط.

إن التنوع اللغوي مهم للغاية؛ ولكن يفترَض احترام اللغة الأم وإعطاؤها الأولوية في التكوين والتدريب والإبداع، وتعزيز قدراتها حتى تحصل للشخصية المتعلمة والمثقفة آليات التدافع الحضاري الذي يكون باللغة الأم لا بغيرها. فاللغة الأم تتعزز مكانتها العالمية بفكر الإنسان المحترم في وطنه، قبل أن يبحث عن هذا الفكر في لغة أخرى تفكر له بالخطأ في قضايا أمته وإن أتاها بنوايا حسنة.

إن اللغة الأخرى مهمة لخلق التنوع والإثراء وتنشيط التنمية، بحيث لا تتوجه نحو ترسيخ التجزؤ اللغوي كما في الجزائر، حيث اللغة الفرنسية بنية الإرث الاستعماري تكاد تكون مهيمنة، وتعمل على تفتيت اللغة الأمم والتشكيك فيها، وهذا ليس في

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: أنطوان زحلان: «العلم والسيادة: التوقعات والإمكانات في البلدان العربية»، مجلة المستقبل العربي (بيروت)، العدد ٣٨٣، السنة ٣٣ (كانون الثاني، ٢٠١١/١م)، ص ٣٥-٣٦.

صالح التنمية المركَّبة، خصوصًا أن الجزائر بلد ينحصر اقتصاده الفقير في المحروقات التي لم تكن اللغة سببًا في إيجاده، وإنما اللغة في الجزائر منشغلة بأمور لا علاقة لها بالإنتاج والإبداع والتميز سواء أكانت لغة الإرث الاستعماري أم اللغة الأم؛ وذلك لأن «البلاد المجزأة لغويًا بشكل كبير بلاد فقيرة دائمًا»[1].

- ثالث الإرث الاستعماري هو الفساد الذي طال السياسة والاقتصاد؛ فالاستعمار فاسد ودول ما بعد الاستعمار أصابها قسط كبير من هذا الفساد؛ لأن الإرث الاستعماري يتناقض مع الخير المشترك؛ وهذا لأن الإرث الاستعماري هو الذي هيأ للفساد واعتنىٰ برجالاته، لا سيما أن الفساد يتفشىٰ في «البلدان النامية، والبلدان التي تمر بمرحلة انتقال، ولا يرجع ذلك إلىٰ أن شعوبها مختلفة عن الشعوب في غيرها من الأماكن؛ وإنما لأن الظروف مهيأة لذلك»[2]. فما يحدث من جرائم اجتماعية واقتصادية أصبح أمرًا لا يستشعر إنسانية الدولة أو يحركها، فهي منشغلة بالجرائم السياسية أو التي تمس الذات الثورية. إن الفساد يضعف شرعية الدولة، كما أن «كثرة الجرائم تضمن عدم العقوبة عندما تكون الدولة سائرة إلىٰ الانحلال»[3].

لقد كان الفساد بمثابة لغة التواصل بين الاستعمار والمتعاونين معه من المستعمَرين، بهدف تشويه المواقف الثورية وتحويل مسارها بحيث تكون عالة علىٰ المواطنين؛ فكانت تعمل هذه اللغة التواصلية من أجل القضاء علىٰ أي فعل ثوري سليم وتشكك في قدرات الثوار علىٰ تحصيل الاستقلال، كما كانت تعمل علىٰ إشاعة الفوضىٰ والريبة داخل أنصار الثوار وإفساد العلاقة بينهما لتحصيل المزيد من الشقاق، وإطالة عمر الاستعمار، وتحقيق مكاسب سيادية ومالية واجتماعية للمتعاونين معه؛ ولكن الدولة المختزَلة لم تعد تحارب هذا الفساد وإنما تفضل الانسحاب لتراكم الفساد وفق آليات أكثر استقلالية وذات سند قانوني يدافع عن مصالحها. إن «فشل

---

(١) فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٦٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م)، ص ٣٨.

(٢) شيريل و. جراي، ودنيال كوفمان، «الفساد والتنمية»، مجلة التمويل والتنمية (واشنطن: صندوق النقد الدولي)، المجلد ٣٥، العدد ١ (مارس ١٩٩٨م)، ص ٩.

(٣) روسو، في العقد الاجتماعي، ص ٧٧.

نظام الاحتكار في ضمان الاستقرار الاقتصادي للدولة، نتيجة طغيان المضاربة وغياب الشفافية، دفع بالسلطة إلىٰ التفكير في أسلوب اقتصادي جديد يحقق الاستقرار المفقود، وتمثل هذا الأسلوب في فكرة انسحاب الدولة من هذا النشاط وتركه للمبادرات الخاصة»[1].

إن لغة التواصل التي تفسد داخل المجتمع الواحد، هي نفسها لغة الإرث الاستعماري الفاسدة التي طالت المنظومة الإدارية والإنمائية؛ فطال عمر التخلف واستطار، الذي هو إرث استعماري أيضًا، لا سيما أنه «قد تم الإبقاء علىٰ الجهاز الإداري الاستعماري وفق ما تنص عليه اتفاقيات إيفيان، فلم تجر أية إصلاحات أو تغييرات في (البُنىٰ) أو الأجهزة التي كانت معدة في الأساس لقمع الجماهير»[2]. حيث إن الفساد يتناقض مع الحفاظ علىٰ الملكية وتنميتها لتفيد غيرها؛ ما يجعل الملكية في دولة التخلف منتقصة، التي غالبًا ما يركز عليها الاستعمار السابق -إلىٰ جانب التعليم الذي يخلق الوعي أو يشوهه- لإبقاء هذه الدول في دائرة التشويه؛ فتأتي الملكية في دول الاستقلال ناقصة، ولا يحصل الإفادة الكاملة من الأثر الإيكولوجي أو الموارد الطبيعية والبشرية بسبب الفساد؛ ولهذا نلفي مستويات الأثر الإيكولوجي في الجزائر أقل من المتوسط العالمي؛ حيث التنمية البشرية في الجزائر «لم تتح زيادة في نصيب الفرد من الطلب علىٰ موارد النظام الإيكولوجي»[3].

إن الملكية في هذه الحالة يتقاسمها الفساد بوصفه إرثًا استعماريًا يخدم دول الاستعمار السابق بإبقاء هذه الدولة في دائرة التبعية، لا سيما أن الفساد ضمان استعماري بأن دول الاستقلال لا تتقدم بأي مشروع إنمائي أيًا تكن صفته ومهما أوتي من المال والعتاد؛ لأن الفساد الذي بجسه الإرث الاستعماري يحول دون الفعل الصالح كما حال الاستعمار دون تحصيل الاستقلال الكامل، وسعىٰ جاهدًا إلىٰ ربطه

---

(١) عجة الجيلالي، التجربة الجزائرية في تنظيم التجارة الخارجية: من احتكار الدولة إلىٰ احتكار الخواص، ط ١ (القبة القديمة - الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م)، ص ٢٠١.

(٢) براهيمي، في أصل الأزمة الجزائرية، ص ٦٧.

(٣) منذر عبدلي، «الأثر الإيكولوجي ومؤشر التنمية البشرية: نحو دليل أول للتنمية المستدامة في الوطن العربي»، مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، المجلد ٣٩، العدد ٣ (٢٠١١م)، ص ١٢٥.

بالمنظومة الثورية المختزَلة إنمائيًا؛ حيث «إن أزمة الشرعية في الجزائر لم تؤدِ إلىٰ انتشار الفساد فقط، بل ساعدت في تشكيل بيئة الفساد ذاتها؛ فالأنظمة المتعاقبة التي عرفتها الجزائر كانت مدفوعة من الجيش الذي تحالف مع التكنوقراطيين بعيدًا عن المشاركة الشعبية، وغير خاضعة للرقابة»[1].

(1) محمد حليم ليمام، ظاهرة الفساد في الجزائر: الأسباب والآثار والإصلاح، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م)، ص ١٢٩.

خامسًا

متى تحصل للجزائر تنمية مركَّبة؟

إن استرجاع النجاح يكون عبر التغيير بوصفه سنة كونية يأخذ بها الناجحون؛ ما يستدعي إعادة البناء والخروج عن وصاية الإرث الاستعماري المختزِل لعناصر المعادلة الحضارية أيًّا تكن. إن الثقل التاريخي يقف عائقًا أمام التغيير التاريخي؛ فلا تغيير نراه يتحقق خارج الهوية التاريخية التي كونت شخصية الجزائر قبل أن تسقط في هاوية تاريخية أوقعها فيها الاستعمار، ومن ثمَّ فإن إرث الاستعمار يعوق حصول التغيير؛ فلا توجد دولة استعمرت، تغيرت في الاتجاه الحضاري. إن الاستعمار لا يبغي التعمير؛ فطبيعته استبعادية واستعبادية وتنكيلية وقمعية، ومن يغرف من إرثه يتذوق هذه الحياة المعاناة.

لقد جاء الاستعمار بدوافع حضارية كما يدعي؛ ولكن أسوأ ما في الاستعمار هو حضوره والقابلية له، وما يستتبع ذلك من قمع وردع وتنكيل وتجهيل واحتقار واستهتار وإقصاء وإلغاء؛ وهي أساليب غير إنسانية تفضح نواياه غير الحضارية. بعد أن رحل الاستعمار وانتفىٰ بوصفه شيئًا ماديًا؛ فإن الإرث الاستعماري حلَّ محله وبات إغراءً روحيًا في آلياته اللغوية والإدارية والإنمائية، تجعل التماهي معه والإفادة من آلياته أمرًا حسنًا لا يستدعي الخجل في دول ما بعد الاستعمار، ما دام يطرح أنموذجًا إنمائيًا جاهزًا للحاق بالاستعمار السابق، وهي الحجج الاستعمارية نفسها التي كانت تلقىٰ من المستعمِر علىٰ المستعمَر؛ حتىٰ يحصل له التحضر والتطور وتتحسن أحواله.

إن الإرث الاستعماري في دول ما بعد الاستعمار بات ضرورة لا مفر منها في ظل منظومة ثورية تتدخل في العناصر الحضارية وتتداخل فتصيبها بالبداوة.

إن الإرث الاستعماري هو الذي صنع الدولة الحديثة في إدارتها ونخبها. وإذ ينتفي هذا الإرث فسنلفي أنفسنا من غير دولة؛ ولهذا يفترَض استعمال المعرفة الحكيمة في

استئصال الإرث الاستعماري بثورية لا تستعيده بأشكال عنيفة؛ وإنما يتوجب استيعاب الوسائل الاستعمارية والبحث عن البدائل الحضارية. إن قدر دول ما بعد الاستعمار أن تستمر علىٰ هذا الحال إلىٰ حين إعادة النظر في آليات الاستعمار المتمثلة بالارتباط القسري مع الإرث الاستعماري في أشكال متنوعة من منظومة ثورية، ولغة مستعملة في الإدارة، وفساد إداري هو انعكاس لهذه اللغة الذي هو بدوره انعكاس للمنظومة الثورية.

إن الإرث الاستعماري حاضر في التخطيط الذي باء في كل مراحله بالفشل، وفي إعادة البناء التي أساءت للبناء نفسه؛ فالاستعمار جاء للهدم كما كان يرىٰ المستعمَر، وللبناء كما كان يروِّج المستعمِر؛ ولكن الإرث الاستعماري يعكس النوايا السيِّئة للمستعمِر الغائب؛ فهل حصل بناء معتبر في الخمسين سنة الماضية من عمر الجزائر؟

إن المشروع الإنمائي في الجزائر ما بعد الخمسين سنة إذا صار في طريق التغيير لا نرىٰ أنه تحصل له الانطلاقة التاريخية إلا بعملية فك الارتباط؛ حيث إن الإرث الاستعماري هو الحلقة الأولىٰ والرئيسة إذا تم فكها عن باقي الحلقات الأخرىٰ انفكت باقي الحلقات الأخرىٰ. ومن ثَمَّ، فإن الجزائر لا نراها تخرج من التنمية المختزَلة إلىٰ التنمية المركَّبة إلا بإعادة ترتيب المنظومات الثلاث: الثورية والتربوية والإدارية، ووفق ما يقتضيه الفعل الحضاري المسؤول.

١- **فك الارتباط مع الإرث الاستعماري:** وذلك بإعادة النظر في العلاقة غير المتكافئة بين الإرث الاستعماري وبين المنظومة الثورية، تكون وفق معايير تاريخية وجغرافية وإنسانية تساعد علىٰ استرجاع المنظومة الثورية استقلالها الحضاري؛ ما يجعل الدولة مؤسسية في التعاطي الحازم مع مخلفات الإرث الاستعماري المسؤول إلىٰ حد كبير عن الفشل الحاصل في مفاصل الدولة. ولعل آليات العولمة تسهم بقوة في فك الارتباط في ظل التفوق التقني العالمي الذي يفضح تخلف الإرث الاستعماري البدائي ويصوره كونه أمرًا حقيرًا في ذاته وفقيرًا في موضوعه.

تكون الدولة عاجزة عن إدارة البلاد عندما تكون المنظومة الثورية في ثورة دائمة مع التنمية التي لا يمكن تحصيلها إلا عبر تغيير الآليات القديمة، لا سيما إذا كانت غير مشروعة وغير فاعلة وغير نافعة. الثورة رومانسية في طبعها إلا أنها تعشق الحرب؛

فتحتفظ بالأيام الأولىٰ من مسيرتها، وتعتبر المساس بها خطًا لا هو بالأخضر يعيد البناء بالطريقة التي تراها الأجيال مناسبة وضرورية، ولا هو بالخط الأحمر حيث هناك تجاوزات عنيفة تفرضها المصالح الشخصية داخل المنظومة الثورية نفسها، وهي أساليب ليست في مصلحة الجماعة الوطنية.

المنظومة الثورية باقية علىٰ حالها في إدارة السياسة والاقتصاد ما ظلت الجزائر دولة غير متعددة في مؤسساتها الإنتاجية. إن النفط الذي ليس بعده ثروة ذات أهمية في الجزائر، ظل مصدر قلق للمنظومة الثورية التي ليس بعدها ثورة؛ حيث يقف الإرث الاستعماري أمام حدوث أية ثورة أخرىٰ تلغيها تاريخيًا وجغرافيًا؛ فمصلحة البقاء مشتركة بين المنظومة الثورية وبين الإرث الاستعماري. وإذا تعددت مصادر الثورة في الجزائر، فلا شك في أن المنظومة الثورية ستتخلىٰ طوعًا أو كرهًا عن كثير من تدخلاتها وصلاحياتها في إدارة الثروة الوطنية؛ لأن مصادر الثروة الجديدة مثل اقتصاد المعرفة والتكنولوجيا العالية -المغيَّبة في الجزائر لأسباب ثورية- تعجز أمامها المنظومة الثورية بحكم قدم أساليبها وأفكارها ومحيط تعليمها وتدريبها؛ إلا أن صناعة النفط هي صناعة تقليدية خبرتها المنظومة الثورية وعرفت مسالكها؛ بينما تنويع مصادر الإنتاج والثروة من خدمات ومعلومات يرهق المنظومة الثورية القديمة، ويمنحها فرصة تاريخية لإعادة البناء وإكمال مسيرة الثورة الجغرافية وفق مبادئ الثورة التاريخية.

ولكن، هل المنظومة الثورية تسمح بثورة إنتاجية وتقنية تفيد من الإرث البشري الحضاري من غير أن تبقىٰ حبيسة الإرث الاستعماري؟ يحصل لها ذلك إذا تصالحت المنظومة الثورية مع (س، ع، ن) وتركَّبت معها وشاركتها أيضًا، وتفاءلت بنجاحها في ظل ثورة لغوية وعلمية وعملية، وليس سياسية وإيديولوجية وحسب؛ حيث «تشجع الدولة الابتكار لسماحها بالتنوع»[1]. وإذ لا تسمح الدولة المختزَلة في المنظومة الثورية بالتنوع؛ فإن التنمية لا تحصل أبدًا.

---

(١) أولريش بيك، السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٠م)، ص ٥٢٥.

أما نصف الحلول الأخرىٰ، فنراها تحصل بعد أن تثور المنظومة الثورية علىٰ الإرث الاستعماري فتقطع دابره، وباقي الحلول تكون في نزع صفة الثورية التي أحدثت انقسامات داخلية ليست في مصلحة التنمية، والانخراط في منظومة وطنية تنويرية يكون فيها احترام الإنسان واستثمار طاقاته طريقًا هادئًا لإعادة البناء وتقييم خيبات الخمسين السنة الأولىٰ بعد الاستقلال؛ حيث لم تتحسن طوال هذه الفترة قدرة الدولة المؤسسية؛ وذلك نظرًا إلىٰ طغيان الإرث الاستعماري الذي يجعل النظام القضائي في خدمة الدولة لمساءلة الناس بما يراه يخدم مصلحتها ويستبعد محاسبة من يدور في فلك هذه المصلحة؛ ما يعمق من فساد الدولة المستقلة وفشلها؛ حيث «تتطلب التنمية المتواصلة أن تكون الدولة وموظفوها خاضعين للمساءلة عن أعمالهم، وأهم أداتين رسميتين لتحقيق هذا الخضوع للمساءلة: نظام قضائي قوي، ونظام فصل السلطات»[1].

٢- ربط المنظومة التربوية باللغة القومية: إذ تعد اللغة الفرنسية استعمارًا إذا هي خرجت عن طبيعتها المعرفية والإنسانية، وتغلغلت في مفاصل الدولة والمجتمع وأصابته بداء مزمن. والاستعمار أيضًا لغة تمارس علىٰ الضعيف وترهبه بهدف إذلاله لحظة الاستعمار؛ لأن الإنسان يشعر بالرعب عندما لا يفهم لغة تمارس عليه بالقوة؛ كما أن التحدث بلغة الآخر مع الذات -لحظة الاستقلال- هو إذلال للنفس واحتقار للعقل. ومن ثَمَّ، فإن التحرر من الإرث الاستعماري يكون بإعادة النظر في هيمنة لغة المستعمِر. إن التدريس باللغة الفرنسية علىٰ حساب اللغة القومية، يفضح علنًا حضور الإرث الاستعماري، لا سيما أن أطفال الجزائر ولدوا عربًا وينبغي أن يعيشوا في بيئة عربية، وأن يدرسوا عربيًا حيث تكون اللغة الفرنسية لغة هامشية، مثلهم مثل اليابانيين والصينيين.

خمسون عامًا بعد الاستقلال ظلت فيها (س، ع، ن) تحافظ علىٰ لغتها مشوهة في البيت؛ بينما تتعلم اللغة الفرنسية غير التربوية في المدرسة من غير أن تكسب المعرفة اللازمة لتطوير قدراتها وإطلاق مواهبها؛ لأن هناك فصلًا بين اللغة الأم والمعرفة

---

(١) سانجاي برادان، «تحسين قدرة الدولة المؤسسية»، مجلة التمويل والتنمية (واشنطن: صندوق النقد الدولي)، المجلد ٣٤، العدد ٣ (سبتمبر١٩٩٧م)، ص ٢٤.

المعطاة؛ ما يجعل المنظومة التربوية عاجزة أمام النتيجة التي مفادها أن التدريس باللغة الفرنسية ليس فيه عبرة وفائدة، بعد أن كان الإيهام بأن التدريس باللغة الفرنسية يجعل الجزائر دولة متطورة؛ فمتىٰ كانت لغة الآخرين تطور غيرها، بل في كل الأحوال تجعلها تابعة، وتلك ضريبة التطور إنْ حصل لها. يتقدم الاقتصاد في طريق التبعية مقابل تهميش اللغة القومية وتشويهها. ولهذا «يعتبر انتشال العربية من أزمتها الراهنة شرطًا أساسيًا للحاق المجتمعات العربية بركب مجتمع المعرفة»[1].

كل مستعمِر يدخل بلدًا يفرض لغته؛ لأنه يعرف أن لغة المستعمَر عاجزة. وإذا افترضنا -وهذا هو الصحيح- أن كل مستعمِر عاجز عن الاحتلال الدائم بلغته ومؤسساته، فإن المستعمَر غير عاجز عن الاستقلال الدائم بلغته القومية ومؤسساته الوطنية.

إن التدريس باللغة القومية هو انتصار نفسي للمتعلم؛ ففيه تتشكل شخصيته، وينبغي أن يعززه حضور دولة تقوم شؤون إدارتها باللغة القومية. فأن يكون التعليم باللغة العربية في جانب ضئيل من المناهج، وأن تكون الإدارة بلغة الإرث الاستعماري؛ ففي ذلك فشل للدولة قبل فشل التنمية. فإذا فشلت الدولة شُلّت قطاعات التنمية حيث لا يكون هناك مجال للحديث عن المستقبل؛ لأن الحاضر يستمر بجهود الإرث الاستعماري الذي لا يبني كما يريد المستعمَر السابق. وأنْ تبنىٰ الدولة خارج المحيط اللغوي والقيمي والحضاري للأمة، ففي ذلك عودٌ إلىٰ الإرث الاستعماري وتمثله بالمسيرة الإنمائية التي تتوقف عادة في منتصف الطريق؛ لأن تعدد اللغات داخل الدولة من غير الكلمة الفصل للغة القومية يفضي إلىٰ تعدد الطرق، وفشل الدولة في إدارة الطرق يؤدي إلىٰ التوقف والتقطع؛ فلا تفيد هذه اللغات أو تصل إلىٰ هدفها المرسوم.

كان يفترَض أن تفيد الجزائر من اليابان حول سياستها التعليمية ونواة اللغة اليابانية التي تتميز بخصوصيتها؛ فاليابان أفادت من لغات الناجحين ومعارفهم وعلومهم؛ ولكن بقيت المنظومة التربوية اليابانية تديرها اللغة اليابانية لأسباب تاريخية وحضارية،

---

(١) علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة، ج ٢، ص ٢٢٠.

فلم تقلد طرائق التقدم لدىٰ الآخرين المختلفين؛ حيث بقي لسان المتعلِّم الياباني يابانيًا وقلمه يابانيًا وفكره يابانيًا.

إن ربط المنظومة التربوية الجزائرية باللغة القومية ذات الإرث الحضاري هو مدخل مهم لفك الارتباط مع الإرث الاستعماري، وقد كانت هذه من مطالب الاستقلال التاريخية. إن التنكر للتاريخ في لغته القومية هو فشل مرسوم للدولة المستقلة منذ الإعلان عن هذا التاريخ؛ حيث الفشل تاريخي هو الآخر. والبحث عن النجاح هو إعادة نبش التاريخ ونكشه للبحث عن الحلقة التاريخية المفقودة في المنظومة التربوية غير التاريخية وغير الحضارية؛ وإلا عُدت اللغة الفرنسية لعنة استعمارية تلاحق المنظومة التربوية الجزائرية فتمنعها من اللحاق بما وصلت إليه فرنسا نفسها بمنظومتها التربوية من تقدم وتطور فاعلين؛ لأنها لم تتنكر لمبادئها التنويرية التاريخية. ومن ثمَّ، علىٰ الدولة إنْ هي فشلت في التمكين للغة العربية أن تكون عادلة علىٰ الأقل وتساوي بينهما، وذلك أضعف الحلول إذا ظل الإرث الاستعماري راسخًا في المنظومة التربوية التي تئن تحت وطأة ازدواجية لغوية غير عادلة؛ حيث إن «العادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية»[1].

٣- تركيب المنظومات الثلاث لسد ذريعة الإرث الاستعماري: إذا التزمت المنظومة الثورية حدودها ووعت طبيعة المرحلة وما تفرضه من تحديات معرفية وعلمية وفلسفية، فإنها تصير عونًا للمنظومة التربوية، وتزيح عن كاهلها إرثًا استعماريًا شوَّه المسيرة العلمية؛ حيث لم تفلح هذه المسيرة البشرية المتعلمة في إنضاج الحقول الاقتصادية؛ فإدارة الاقتصاد تعكس إدارة التعليم إنْ إيجابًا وإنْ سلبًا. وما نجاح النماذج الإنمائية في المعرفة والتكنولوجيا إلا لأن التعليم كان واعدًا ورائدًا في ظل قيادة متعلمة وفاعلة، تحسن التخطيط في الحاضر وتستشرف المستقبل.

علىٰ الإدارة غير الفاسدة أن تكثف من تحسين البيئة التشغيلية وتدريبها علىٰ المهارات بهدف تنويع الإنتاج وتقليل الاعتماد علىٰ مداخل المحروقات، لا سيما في ظل خطر التقلبات الحادة في أسعار النفط والغاز؛ ما يضعف التوازنات المالية.

---

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، ط ١ (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د. ت.)، ص ١٢٦.

وأيضًا الرفع من كفاية القطاع المصرفي، وتشجيع التمويل غير المصرفي، والحد من القروض الاستهلاكية. إن إدخال هذه التحسينات علىٰ القطاع العام والخاص يمكنه من الحفاظ علىٰ الإنسان والمال؛ كونهما يشكلان مدخلين مهمين للفساد إذا أسيء استخدامهما.

إن التنمية المركَّبة يقودها الفاعلون والعالمون والعاملون والمخلصون؛ فالفاشل لم يفعل لأن صاحبه لم يعلم فأنَّىٰ له أن يعمل؟ ومن ثَمَّ، فإن المنظومة الثورية يفترَض أن تفعل، وأول الفعل فك الارتباط مع الإرث الاستعماري؛ ما قد يجعل المنظومة التربوية تتحسس حقيقة دورها القومي والحضاري والإنساني المنوط بها في حفظ قيم المجتمع الثابتة وترجمتها إلىٰ أشياء نافعة متحركة. وإذا تضافرت المنظومتان الثورية والتربوية، فبإمكان ذلك أن يساعد المنظومة الإدارية علىٰ استرجاع الثقة في المنظومة التربوية التي تتخذ من اللغة القومية والقيم والإرث الإنساني منطلقًا منهجيًا ومعرفيًا وعلميًا وفلسفيًا للمشاركة في الداخل والمنافسة في الخارج.

إن المنظومة الإدارية بحاجة إلىٰ امتلاك الثقة في رأس المال البشري المحلي الذي يمنح الاقتصاد روحًا منتجة ومنافسة تقل فيها بصمات الفساد. إن الوعي يطرد الفساد المادي ويحاربه. كما أن الفساد روحي أيضًا يشمل الكذب علىٰ الجماهير، واللعب بحيل الخداع والمكر والتبرير والتواكل، ومن ثَمَّ «فإننا لا نوافق أن تصبح الدولة مصنعًا ضخمًا لتفريخ الأكاذيب، واختلاق الإشاعات، ونكث الوعود والتحلل من الالتزامات، احتقارًا منها لشعبها، الذي من الواجب عليه في نظرها ألا يعرف الحقيقة»[1].

إن التركيب بين المنظومات الثلاث وفي ظل تفعيل المساعدة من داخل هذا التركيب، يمكنه أن يرسم في الأفق الحلول غير الجاهزة وغير المستحيلة، ويزيح الكثير من العوائق غير المبررة، ويريح الجزائر من إرث «فرِّق تسد» الذي أسهم بعمق في (فرِّق يفشل) داخل دول ما بعد الاستعمار؛ وحتىٰ لا نفشل ينبغي أن نستمر في طريق التركيب الإنمائي والحضاري؛ فالتجزيء أيضًا إرث استعماري.

---

(١) محمد المصباحي، «هل يمكن الكلام عن (الحق) في الكذب في المجال السياسي؟» عالم الفكر (الكويت)، العدد ١، المجلد ٣٨ (يوليو-سبتمبر٢٠٠٩م)، ص ٢٢٨.

وإذا ظلت المنظومة الثورية تؤدي دور الفكرة الدينية في المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت؛ فإن نهايتها بداوة، سبق وأن بشر بها ابن خلدون، وهي لا شك في أنها تصيب من يختزلون الدين في إيديولوجيا، والدولة في سلطة. وعمومًا، فإن «افتقاد الأفكار الأصلية من ناحية، وافتقاد الأفكار الفعالة من ناحية أخرىٰ، جعل الشعب الجزائري يراوح ولا يتقدم»[1].

ومن سخرية الأفكار أن الفكرة الدينية التي خاطب بها بن نبي الجزائر في كتابه (شروط النهضة)، تحققت في كل بلدان العالم في شكل من الأشكال؛ إلا في الجزائر التي استعصت عليها واصطرعتها.

---

(١) بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٤٠.

خاتـمـة

«البضاعة بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسنىٰ من الإخوان مرتجاة»[1].

ابن خلدون

لقد وقف ابن خلدون علىٰ أن الحضارة دولة يكبح الدين جماحها، وهذا ما انتقده بن نبي ولم يره يشكل مدخلًا رئيسًا للحضارة؛ بينما من غير دولة لا تشرق الحضارة.

إن معادلة بن نبي في عناصرها الثلاثة تكاد تكون موجودة في كل المشروعات الإيديولوجية الغربية؛ ولكن فشلت هذه النماذج لما عبرت قسرًا إلىٰ العالم العربي والإسلامي ناقصة ومختزلة. علاوة علىٰ ذلك، لم ينجح من كان لهم مشروعات فكرية في إيصال أفكارهم للأمة؛ لأنهم كتبوا بلغات غير لغات أقوامهم مثل بن نبي وغيره كثُر؛ أما الذين كانوا مفكرين وكتبوا بلغة أقوامهم فلم تكن لهم مشروعات كبرىٰ في الغالب.

نلفي الإنسان (س، ع، ن) متحضرًا في الغرب بالأرض والوقت؛ إذ هما من أسهما أيضًا في تحضره. ولكن في العالم العربي والإسلامي، فإن الأرض والوقت لا يكفيان لتحضُّر الإنسان؛ لأن الإنسان المفكك (=اللاإنسان) يفضي إلىٰ أرض متنازع عليها وغير عادلة في تقسيم ثرواتها. يوجد اللاإنسان في معادلة بن نبي التي تخاطب العالم العربي والإسلامي؛ لأن الإنسان في العالم العربي هو السلطة علىٰ قلة تدينها والنخبة علىٰ نقص عقلها؛ فلا توجد العامة في هذا الإنسان. كما أن المعادلة الحضارية تتضمن اللاحضارة؛ لأن عناصر المعادلة الثلاثة وجدناها ناشطة في عصر

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٧.

الإقطاع الياباني الذي هو شكل من أشكال البداوة، ولكن هذه العناصر لما انتقلت إلىٰ عصر ميجي باتت حضارية بإضافة عنصر الدولة بوصفه عنصرًا حضاريًا مركّبًا.

من وجهة أخرىٰ، فإن التركيز علىٰ الإنسان في المعادلة الحضارية هو ترديد للنزعة الإنسانية التي سادت عصر النهضة. هذه النزعة التي نقدت الدين ليسترجع الإنسان هيبته؛ فهل يحارب الإنسان المسلم الدينَ ليسترجع حقوقه؟ إن الحرب السرية باتت تكمن في إزاحة الدين من أن يكون بجانبه، وأن يبقىٰ مجرد فكرة هامشية يتحكم في تركيبيتها.

يرىٰ فيكو الذي يعد بمنزلة ابن خلدون في الغرب، وأول من تطرق إلىٰ النهضة في الأدبيات الغربية وأشار إلىٰ مداخل الحضارة، يرىٰ أن الحضارة هي الإنسان والفعل. هكذا ابتدأت معادلة بن نبي بالإنسان. هذا الإنسان الذي لم يكن له أن يخرج من ظلماته إلا بالثورة علىٰ الكنيسة ممثلة الدين المسيحي. ومثل هذا الإنسان المشترك حضاريًا لا يعد مقياسًا حضاريًا أولَ للنهضة العربية والإسلامية؛ إذ إن هناك استغلالًا لمقامه الأول حضاريًا لحصول ثورة علىٰ الدين بوصفه منظومة كلية، ومن ثمَّ قد يحصل تبادل الأدوار وليس تغيير الأوضاع. وعليه، فإن معادلة بن نبي لا تتوجه نحو هذا التغيير، لا سيما إذا أوَّلتها النخبة التي تعادي الدين من منطلق أنه شكل من أشكال البداوة.

إن التمرد علىٰ شيء -الدين- لم يكن سببًا مباشرًا في تخلف العالم العربي والإسلامي، يعد بداوة في حد ذاته. إن الدول التي جاءت بعد الاستعمار عجزت عن التنمية المركَّبة، لماذا؟ لأن الإنسان (س، ع، ن) أخرج الاستعمار وهو مركَّب، ومن ثمَّ لا يمنح الاستعمار لهذا الإنسان فرصة أخرىٰ بأن يخرِج إرثه وهو مركَّب. وإذ نلفي التاريخ يعيد نفسه في مسيرة التنمية المركَّبة، فإن من يخرج الاستعمار مركَّبًا عليه أيضًا أن يخرِج إرث الاستعمار وهو مركَّب.

ما من شكٍّ في أن بن نبي تأثر بفيكو وقرأ له، كما تأثر بشبنغلر في فكرته الدينية والإيدولوجية، الذي كان يعكس أقوال نيتشه حول فكرة القوة التي تنقذ الحضارة الغربية من التدهور والتحلل، وكانت فكرة شبنغلر اشتراكية أو تتوجه نحو الترويج لها لإنقاذ حضارة الغرب؛ فهل الدين فكرة كما يذهب إلىٰ ذلك بن نبي؟

ومع ذلك كله، لم يكن بن نبي مفكرًا وحسب، بل كان مسؤولًا أيضًا. لقد جمع بين الفكر والمسؤولية؛ ولكن لم يكن حرًّا في عصر افتقد إلىٰ الحرية؛ فالفجوة بين الفكر والمسؤولية التي أوجدها غياب الحرية تجعل الأفكار ترفًا معرفيًا. إن المفكر الحر هو المسؤول عن أمة، وتكون المسؤولية فاعلة إذا وظّفتها الدولة. إن المسؤولية هي الحرص علىٰ تراث الأمة ومقوماتها، حيث إن الدين هو أول هذه المقومات.

كان بن نبي متدينًا فكريًا ومتعقِّلًا مسؤولًا، تمامًا كما كان ابن خلدون؛ فلم يجرد بن نبي أمته من دينها أو يشكك فيه حتىٰ في أمور تتعلق بعلاقة الدين بالاقتصاد، ولم يتحرج في هذه المسألة. فإذا كانت التنمية تؤدَّىٰ بالواجب، فإن الدين يضمن حقوق الواجب. ونفهم من بن نبي الذي يغلِّب الواجبات علىٰ الحقوق أن الأمة العربية والإسلامية لم تحصل علىٰ حقوقها؛ لأنها رضيت بدولة لا توظِّف دينها إنمائيًا؛ ما يجعل الأمة والدولة في غربة عن الدين؛ حيث إن هضم الحقوق هو محنة الغريب. ومن ثمَّ، أنَّىٰ لهذه الأمة الغريبة عن دينها أن تحصِّل تنمية؟

لسنا من دعاة تديُّن التنمية؛ فالتدين الجاهل واللاتدين العاقل يجلبان العنف والغل وكل أنواع الشر، كما رأينا في تطبيقات المعادلة الحضارية لا سيما في إندونيسيا وإيران والجزائر. إن الدين الذي نقصده هو الذي تتراحم معه الدولة والنخبة، بحيث لا تتركه لأصحاب الأهواء؛ حتىٰ تتمكن العامة من فهمه علىٰ أصوله. فكما كان الدين مسؤولًا عن مستقبل الدولة، فإن الدولة مسؤولة عن مستقبل الدين؛ حيث كل راعٍ مسؤول عن رعيته؛ نظرًا إلىٰ أن الدين يحمله إنسان تربىٰ دينيًا ويفترَض أيضًا أن يكبر في كنفه عاقلًا وحرًّا ومسؤولًا. ومن هو مسؤول لا يرفض ما هو بيئي مثل الدين، أو ينسفه لمجرد أنه يختلف معه. إن التراحم يحل الكثير من المعضلات ويترجم الفهم إلىٰ تواصل. إن التواصل مع الدين وتوظيفه في التنمية يستدعي حصول الفهم، وإذا حصل الفهم حصل التواصل الإنمائي والحضاري.

لقد تمكن بن نبي من فهم هذا الدين فأبرزه في جلِّ كتاباته وعززه؛ إذ كانت لبن نبي رؤية واضحة للدين الإنمائي فرضتها طبيعة المرحلة التي لم ينتبه الكثير من المصلحين إلىٰ أهميتها بالشكل الذي أثاره بن نبي ولو علىٰ شكل فكرة دينية استحوذت علىٰ كل مؤلفاته؛ لأنها علقت بالمعادلة الحضارية بنية مشروعه الفكري كله. وعندما نقف علىٰ البنية نمسك بمقاصد المشروع.

ومهما كان نقدنا لهذه الرؤية، فقد أفدنا منها في توسيع آفاقنا وآفاقها أيضًا؛ لأن الدين ما فتئ ينداح أفقه في قرننا الحالي بشكل سريع وضريع، ومن ثمَّ كان لا بدَّ أن يكون لنا رؤية خاصة تقف علىٰ أن الدين يكون عنيفًا كلما توجه نحو الاختزال؛ ولهذا طرقنا باب التراحم مع الدين حتىٰ يكون للسلطة والنخبة دورٌ عاقل في التعامل مع الدين بوصفه منظومة كلية كانت سببًا مباشرًا في رقي العرب والمسلمين في لحظة تاريخية بإمكانها أن تتكرر علىٰ شكل منظومة اجتهادية وليس علىٰ شكل فكرة جاهزة؛ هذا لأن الدين كامل، والنخبة مؤهلة لأن تتعاطىٰ مع هذا الكمال بالفهم والتواصل؛ وإلا ما الفائدة من نخبة تتعامل مع المختزلات والجزئيات الجاهزة؟

إن الدين بوصفه منظومة كلية جاء أيضًا لتحدي النخبة التي تدعي الكمال لنفسها وعقلها، كما أن الدين بوصفه منظومة كلية جاء لتحدي التنمية التي تدعي إيجاد الحلول لكل المعضلات.

لم نلف أحدًا من المفكرين، لا سيما ممن استوعبوا مقاصد الحضارة الغربية، يطرح الدين طرحًا عاقلًا وبوصفه حلًا ناجحًا للمشاكل الإنمائية والحضارية كأطروحة بن نبي؛ فوقفنا عليها نتأملها وندرسها ونفهمها وننقدها، وكل أملنا أن نستمر علىٰ خطاها مؤكدين علىٰ أن حلول الأمة هي حلول داخلية، تبدأ من فهم الدين ليس من أجل العبادة وحسب؛ بل نفهمه فهمًا آخر من أجل التنمية. وبحسب بن نبي أنه كان أول المبادرين للتفكير في هذا الفهم الجديد للدين والوقوف علىٰ مدىٰ أصالته الإنمائية.

وكما نشعر مثل بن نبي بالقلق من العلمانية العقيمة، فإننا نتوجَّس خيفة من فكرة الدين العنيفة؛ حيث إن الإنسان وحده هو من يجمع بين العقم والعنف ويترجمهما إلىٰ تخلف وبداوة.

لقد أدت العلمانية مهمتها الإنسانية في عصر التنوير؛ حيث كان الإنسان متراحمًا ومتفهمًا ومختلفًا، وكذلك الدين أدىٰ مهمته النبيلة في لحظة تاريخية نقية؛ لأن الإنسان المسلم كان متراحمًا ومتفهمًا ومختلفًا. وهذان الدوران لا يزالان يؤديان مهمتهما؛ حيث إن العلمانية تؤدي دور الفكرة الدينية ولكن تعجز عن أن تؤدي دور الدين بوصفه منظومة كلية؛ ولهذا فإن الفكرة الدينية غير كافية لأن تكون مركّبًا

حضاريًا؛ لأن العلمانية ليست تجسيمًا للحضارة العربية والإسلامية، ولكن مع ذلك تشارك في الحضارة؛ فلا يمكن إلغاؤها، بل إن التعايش معها يعد شرطًا إنمائيًا.

لقد خلق الاستعمار العداء بين العلمانية والدين؛ لأن المستعمِر هو من حمل لواء العلمانية، ومن الطبيعي أن تحصل العداوة التاريخية. كانت العلمانية العربية والإسلامية واضحة في العصر العباسي في أثناء فترة المأمون والانفتاح علىٰ الفلسفة اليونانية، فلم يكن هناك صراع بين الدين والعلمانية؛ إذ يشهد علىٰ ذلك نضج ابن رشد، وإنْ حصل الصراع فقد كان سلميًا مختلفًا ومتسامحًا. إن الاستعمار هو من دقَّ إسفين العداوة بين الدين والعلمانية؛ حيث إن المشكلة ليست في الدين؛ لأن الدين ابن بيئته فلم يكن مستعمِرًا بل مستعمَرًا من قِبل من يمثل العلمانية ويسعىٰ إلىٰ فرضها بعنف علىٰ من يرفضها بشكل سلمي. إذًا، العنف الذي يحصل للدين سببه العلمانية العنيفة، كونها تشكل إرثًا استعماريًا عنيفًا. ومن ثمَّ، فإن العلمانية التي صار لها قابلية للإرث الاستعماري صار لها قابلية للعنف. وكما فرضت العلمانية نفسها في أرضها بأساليب معروفة، يفترَض أن يفرض الدين تنميته في أرضه بأساليب مشروعة.

لم يُطرَح الدين في التنمية لمنافسة العلمانية؛ فالدين لا ينافس لأنه غير ناقص، ولكنه يشارك ليفيد ما هو ناقص. ولكونه في بيئته فلمَ المنافسة إذًا؟ وعليه، فإن التنمية المركَّبة تحل الكثير من التعقيدات في التعايش بين الدين والعلمانية، بين العامة والنخبة. وإذا كانت النخبة توظِّف العلمانية إنمائيًا فلمَ لا توظِّف العامةُ الدينَ إنمائيًا أيضًا؛ حيث إن السلطة كفيلة بتنظيم هذا التعايش؛ أوَليس من مصلحة السلطة تحصيل التنمية؟

لا يعني توظيف الدين في التنمية إلغاء الإيديولوجيات والتصورات والأفكار، بل يعني ذلك أن تُمنَح للدين بوصفه منظومة كلية المشاركة في التنمية من داخل دولة المؤسسات؛ فالدين مؤسسي ويسهل تأطيره مؤسسيًا. فإذا كانت العلمانية قدر النخبة، فإن الدين قدر الأمة بما فيها النخبة أيضًا. ومثل هذا القدر يستدعي التعاطي معه بالمشاركة وليس بالمنافسة؛ حيث إن القدر لا ينافَس بل يُتعايش معه، أملًا في الانتقال من قدر إلىٰ آخر، فما يمكث ينفع الناس. وإذا كانت السلطة تريد أن تنفع العامة بالعلمانية فلمَ لا تنفعها بالدين أيضًا؟

ألا يمكن أن يكون الدين نفعيًا ماديًا؟ ألم ينفع في المصارف الإسلامية ذات الطابع المادي؟ ألم ينفع في الزكاة ومؤسسات الأعمال الخيرية؟ ألم ينفع في شعار الحلال ذي الطابع المادي الذي يغزو العالم من أجل استجلاب المزيد من الأرباح؟ ألم ينفع في دول دينية مثل إيران التي تتربع علىٰ مؤسسات دينية ذات طابع مادي أيضًا؟ فلماذا لا ينفع في أمر يتعلق بطريقة تنظيم الإنتاج والاستهلاك بما يخدم مقاصد الأمة فيما يتعلق بالحلال والحرام وفي المساعدات للدول المحتاجة؟ وإذا كانت المنتجات تصدَّر للدول الغنية من أجل الربح المرتفع، فلماذا لا توجد منتجات تصدَّر للدول الفقيرة من أجل الربح المنخفض؟ حيث إن مثل هذا الربح المقتصد لا يحسنه إلا الدين الذي يشارك في التنمية.

إن وجود الفقر والعوز والحرمان بحاجة إلىٰ توظيف الدين في التنمية أكثر من أي وقت مضىٰ؛ لأن التنمية التي تقصي الدين لا تولي للفقر أهمية؛ بينما التنمية المتراحمة مع الدين تحل الكثير من مشاكل الفقر والحرمان والاستبعاد؛ لأن الدين بوصفه منظومة كلية يتوجه نحو حفظ الإنسان؛ حيث إن الفقر إنسان والحرمان إنسان. فإذا لم يكن توظيف الدين في التنمية في مصلحة الأغنياء فهو في مصلحة الفقراء، بل وفي صالح الإنسان والأرض، في عصر يتمرَّد فيه الإنسان عن دينه وتنتقَص أرضه من أطرافها.

إن في احترام (س، ن) لـ (ع) ضمانًا بأن يؤتي الدين أكله في التنمية المركَّبة؛ لأن المعرفة تكون في خدمة الدين، كما يكون الشيء أيضًا في خدمة الدين. ومن يخدم الدين فهو يخدم العامة، لا سيما أن التركيب بين (س، ع، ن) يضمن عدم حصول العنف في الدين؛ لأن التفكيك صناعة إنسان لا يتراحم مع الدين، والتركيب صناعة دين يتراحم مع الإنسان. وإذ ندعو إلىٰ توظيف الدين في التنمية؛ فلأننا نحرص علىٰ إبعاد الدين من العنف الذي يقوم به إنسان عاطل غير عاقل. إن التوظيف الإنمائي للدين في التنمية هو دعوة حضارية عربية وإسلامية. وإن الامتناع عن ذلك هو امتناع عن التحضر، ومن ثمَّ العيش في بداوة.

المـراجـع

١- العربية

كـتـب

إبراهيم، محمد الحسن بريمة. **التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي**، ط ١، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ٢٠٠٤م، (ندوات التنوير١).

إبراهيمان، أروند. **تاريخ إيران الحديثة**، ترجمة مجدي صبحي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م، (عالم المعرفة؛ ٤٠٩).

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ويليه مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق أحمد فريد المزيدي ومحمد حسن إسماعيل الشافعي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **جامع بيان العلم وفضله**، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م.

ابن مسكويه. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، ط ١، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د. ت.

أبو الفتوح، هالة. **فلسفة الأخلاق والسياسة: المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

أبو يعلىٰ، محمد بن الحسين الفراء. **الأحكام السلطانية**، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس**، نقله إلىٰ العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م.

اشبنغلر، أسوالد. **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.

اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمه عن الألمانية عبد الرحمن بدوي، ط ٢، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م.

أفهليد، هورست. **اقتصاد يغدق فقرًا: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلىٰ المجتمع المنقسم علىٰ نفسه**، ترجمة عدنان عباس علي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م. (عالم المعرفة؛ ٣٣٥).

إليادة، يرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنىٰ في الدين**، ترجمة وتقديم سعود المولىٰ، ط ١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م.

أمين، سمير. **التمركز الأوروبي: نحو نظرية للثقافة**، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢م.

أمين، سمير. **ما بعد الرأسمالية**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨م.

أودويف، ستيبان. **علىٰ دروب زرادشت**، ترجمة فؤاد أيوب، ط ١، دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣م.

بارت، رولان. **هسهسة اللغة**، ترجمة منذر عياشي، ط ١، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٩م.

بارندر، جفري. **المعتقدات الدينية لدىٰ الشعوب**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م، (عالم المعرفة؛ ١٧٣).

باريني، لورينا (مشرف). **دول وعولمة: استراتيجيات وأدوار**، ترجمة نانيس حسن عبد الوهاب، مراجعة وتقديم مجدي عبد الحافظ، ط ١، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧م.

براج، هـ. فان. **حكمة الصين**، ترجمة موفق المشنوق، ط ١، دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.

براهيمي، عبد الحميد. **في أصل الأزمة الجزائرية: ١٩٥٨-١٩٩٩**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

بلاك، أنتوني. **الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**، ترجمة فؤاد عبد المطلب، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م، (عالم المعرفة؛ ٣٩٤).

بن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط ١٠، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م.

بن نبي، مالك. **القضايا الكبرىٰ**، ط ١٠، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م.

بن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**، ط ٩، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م.

بن نبي، مالك. **تأملات**، ط ١٠، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م.

بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٣، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩م.

بن نبي، مالك. **فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٨، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م.

بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط ٢، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

بن نبي، مالك. **من أجل التغيير**، ط ١، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥م.

بن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٨، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م.

بن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

بن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي: الجزء الثاني (المسألة اليهودية)**، ط ١، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢م.

بن، وو. **الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي**، ترجمة عبد العزيز حمدي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦م، (عالم المعرفة؛ ٢١٠).

بنعبد العالي، عبد السلام، وآخرون. **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، ط ٢، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١١م.

بهلول، محمد بلقاسم حسن. **الجزائر بين الأزمة الاقتصادية والسياسية: تشريح وضعية**، حسين داي- الجزائر: مطبعة دحلب، ١٩٩٣م.

بودريارد، جان، وإدغار موران. **عنف العالم**، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، ط ١، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

بورديو، بيير. **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ط ٣، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧م.

بورشتاين، دانييل، وأرنيه دي كيزا. **التنين الأكبر: الصين في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م، (عالم المعرفة؛ ٢٧١).

بوكانان، آر. إيه. **الآلة قوة وسلطة: التكنولوجيا والإنسان منذ القرن ١٧ حتىٰ الوقت الحاضر**، ترجمة شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م، (عالم المعرفة؛ ٢٥٩).

بيك، أولريش. **السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة**، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط ١، بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٠م.

تقية، راي. **إيران الخفية**، نقله إلىٰ العربية أيهم الصباغ، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٠م.

توينبي، أرنولد. **تاريخ البشرية**، نقله إلىٰ العربية نقولا زيادة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

توينبي، أرنولد. **مختصر دراسة للتاريخ**، ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، ط ١، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م.

تيلور، بيتر، وكولن فلنت. **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات**، ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢م، (عالم المعرفة؛ ٢٨٣).

الجابري. محمد عابد. **المشروع النهضوي العربي**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م.

الجابري. محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.

الجابري، محمد عابد. **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.

الجابري، محمد عابد. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، (الثقافة القومية؛ ٢٩).

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م.

الجيلالي، عجة. **التجربة الجزائرية في تنظيم التجارة الخارجية: من احتكار الدولة إلىٰ احتكار الخواص**، ط ١، القبة القديمة-الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

الحضرمي، أبو بكر محمد بن الحسن المرادي. **كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، ويليه النهج المسلوك في سياسة الملوك، ويليه نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

حمادة، أمل. **الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلىٰ الدولة**، ط ١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م.

خاتمي، محمد. **الإسلام والعالم**، تقديم: محمد سليم العوا، ط ٢، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١م.

خاتمي، محمد. **الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين**، ترجمة ماجد الغرباوي، ط ١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م.

الخضرا، بشير محمد. **النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.

خليل، عماد الدين. **نظرة الغرب إلىٰ حاضر الإسلام ومستقبله**، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٩م.

الخمايشي، أحمد. **خلل يجب الوعي به**، ط ١، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.

دولوز، جيل. **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاجز، ط ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.

راسل، برتراند. **السلطة والفرد**، ترجمة شهر الحمود، ط ١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١م.

رسل، برتراند. **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٩م، (عالم المعرفة؛ ٣٦٥).

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت: دار القلم، د. ت.

ريفولت دالون، مريام. **سلطان البدايات: بحث في السلطة**، ترجمة سايد مطر، ط ١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢م.

ريكور، بول. **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطَّاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط ٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨م.

زركشي، أمل فتح الله. **الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي الحديث في إندونيسيا**، ط ١، كوالالمبور: مركز البحوث- الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ٢٠١٠م.

زيمرمان، مايكل (محرر). **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلىٰ الإيكولوجيا الجذرية**، ترجمة معين شفيق رومية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦م، (عالم المعرفة؛ ٣٣٢).

سالزبرجر، سيروس. **آخر العمالقة**، ترجمة أحمد عادل، ط ١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣م.

ستيغليتز، جوزيف إ. **خيبات العولمة**، ترجمة ميشال كرم، ط ١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣م.

سليه، فرنسوَا. **الأخلاق والحياة الاقتصادية**، ترجمة عادل العوَّا، ط ١، بيروت- باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٠م، (زدني علمًا؛ ١١٦).

سميث، هوستن. **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمَّقة لأديان العالم الكبرىٰ توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**، ترجمة سعد رستم، ط ١، حلب: دار الجسور الثقافية، ٢٠٠٥م.

سنتيانا، جورج. **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرىٰ**، ترجمة: لجنة من الأساتذة الجامعيين، بيروت: منشورات دار الآفاق، د. ت.

شابرا، محمد عمر. **الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة**، ط ١، ترجمة أحمد مهدي، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.

شايغان، داريوش. **ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، ط ١، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤م.

شتيبات، فريتس. **الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م، (عالم المعرفة؛ ٣٠٢).

الشرجبي، عادل مجاهد، وآخرون. **أزمة الدولة في الوطن العربي**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م.

صالح، ماجدة علي (محرر). **الإسلام والتنمية في آسيا**، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، ١٩٩٩م.

صالح، ماجدة علي (محرر). **عظماء آسيا في القرن العشرين**، القاهرة: جامعة القاهرة- مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠٠م.

صالحين، سوهرين محمد. **الإسلام والفكر الليبرالي في إندونيسيا: النشأة والتطور**، ط ١، كوالالمبور: مركز البحوث- الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ٢٠١٠م.

صن، أمارتيا. **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م، (عالم المعرفة؛ ٣٠٣).

صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨م، (عالم المعرفة؛ ٣٥٢).

العالم، محمود أمين. **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، ط ١، الدار البيضاء: عيون، ١٩٨٨م.

عبد الحي، عمر. **الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة**، ط ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

عبد الفتاح، سيف الدين، والسيد صدقي (محرران). **الأفكار السياسية الآسيوية الكبرىٰ في القرن العشرين**، عابدين/القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية-جامعة القاهرة، ٢٠٠١م.

عبد الملك، أنور. **من أجل استراتيجية حضارية**، ط ١، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م.

عشير، عبد السلام. **عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م.

علي، نبيل. **العقل العربي ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٩م، (عالم المعرفة؛ ٣٧٠).

غريير، ديفيد. **مشروع الديمقراطية: التاريخ، الأزمة، الحركة**؛ ترجمة أسامة الغزولي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م، (عالم المعرفة؛ ٤١٨).

الغزالي، محمد. **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، ط ١، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠م.

الغزالي، محمد. **تأملات في الدين والحياة**، ط ٤، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

غومبريتش، إي إتش. **مختصر تاريخ العالم**، ترجمة ابتهال الخطيب، مراجعة عبد الله هدية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م، (عالم المعرفة؛ ٤٠٠).

غير، تيد روبرت. **لماذا يتمرد البشر**، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، ط ١، دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤م.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبو صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، د. ت.

كاتزنشتاين، بيتر جي (محرر). **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، ترجمة فاضل جتكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م، (عالم المعرفة؛ ٣٨٥).

كاسيرر، أرنست. **الدولة والأسطورة**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.

كالتنمارك، أوديل. **الأدب الصيني**، ترجمة هنري زغيب، ط ١، بيروت-باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨م، (زدني علمًا؛ ٧٤).

كنت، إمانويل. **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق**، ترجمه وقدم له محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠م.

كنت، إمانويل. **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.

كوفيل، تييري. **إيران: الثورة الخفية**، تعريب خليل أحمد خليل، ط ١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م.

كولر، جون. **الفلسفات الآسيوية**. ترجمة نصير فليح، ط ١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م.

كولماس، فلوريان. **اللغة والاقتصاد**، ترجمة أحمد عوض، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م، (عالم المعرفة؛ ٢٦٣).

كيغان، جيروم. **الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة صديق محمد جوهر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م، (عالم المعرفة؛ ٤٠٨).

لاينز، جون. **اللغة والمعنىٰ والسياق**، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ط ١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧م، (سلسلة المئة كتاب).

ليمام، محمد حليم. **ظاهرة الفساد في الجزائر: الأسباب والآثار والإصلاح**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م.

ليونارد، مارك. **فيمَ تفكر الصين؟**، نقلته إلىٰ العربية هبة عكام، ط ١، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٨م.

مازليش، بروس. **الحضارة ومضامينُها**، ترجمة عبد النور خراقي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م، (عالم المعرفة؛ ٤١٢).

ماكيفر، روبرت م. **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب، ط ٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.

الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، القاهرة: دار الاعتصام، د. ت.

مجموعة من الباحثين. **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، ط ١، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٧م.

مجموعة من الباحثين. **السيادة والسلطة: الآفاق الوطنية والحدود العالمية**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.

مجموعة من الباحثين. **كيف يصنع القرار في الأنظمة العربية**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.

محمد، محضير. **الإسلام والأمة الإسلامية: خطب وكلمات مختارة**، ط ١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م.

مرابط، فدوىٰ. **السلطة التنفيذية في بلدان المغرب العربي: دراسة قانونية مقارنة**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.

المرزوقي، جمال. **الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي**، ط ١، القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١م.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م.

المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركَّبة**، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م.

المسيري، عبد الوهاب. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، ط ١، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، (في التنوير الإسلامي؛ ٢١).

مشُوش، صالح بن طاهر. **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون**، ط ١، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.

المنجرة، المهدي. **حوار التواصل من أجل مجتمع معرفي عادل**، ط ١١، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥م.

موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركَّب**، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، ط ١، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤م.

موران، إدغار. **هل نسير إلىٰ الهاوية؟**، ترجمة عبد الرحيم حزل، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢م.

مينش، ريتشارد. **الأمة والمواطنة في عصر العولمة: من روابط وهويات قومية إلىٰ أخرىٰ متحولة**، ترجمة عباس عباس، مراجعة علي خليل، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٠م.

ناصر، محمد. **اختاروا إحدىٰ السبيلين: الدين أو اللادينية**، ط ٥، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.

ناي، مالوري. **الدين: الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، ط ١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م.

نيسبت، ريتشارد إي. **جغرافية الفكر: كيف يفكِّر الغربيون والآسيويون علىٰ نحو مختلف.. ولماذا؟**، ترجمة شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨م، (عالم المعرفة؛ ٣١٢).

نيوتن، ليزا هـ. **نحو شركات خضراء: مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦م، (عالم المعرفة؛ ٣٢٩).

الهواري، عدي. **الاستعمار الفرنسي في الجزائر: سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي ١٨٣٠-١٩٦٠**، ترجمة جوزف عبد الله، ط ١، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣م.

هيبارد، سكوت. **السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية**، ترجمة الأمير سامح كُرِيِّم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م، (عالم المعرفة؛ ٤١٣).

هيغل. ج. ڤ. ف. **في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة**، ترجمة وتقديم وتعليق ناجي العونلي، ط ١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م.

هيغل، ج. ڤ. ف. **محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقي**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م.

هيرتس، نورينا. **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية**، ترجمة صدقي حطاب، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م، (عالم المعرفة؛ ٣٣٦).

هيلز، جون، وآخرون (محرر). **الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم**، ترجمة وتقديم محمد الجوهري، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م، (عالم المعرفة؛ ٣٤٤).

والرستاين، إيمانويل. **علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة**، ترجمة محمود الذوادي، ط ١، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.

ويلسون، كولن. **سقوط الحضارة**، نقله إلىٰ العربية أنيس زكي حسن، ط ٢، بيروت: دار الآداب، ١٩٧١م.

يوسف، ناصر. **دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا**، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م، (أطروحات الدكتوراه؛ ٨٣).

يوسف، ناصر. **مسالك التنمية المركَّبة: خطاطة سيميائية يابانية لعالم عربي وإسلامي أفضل**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٧م.

دوريات

بامبانو، جاك. «من كونفوشيوس إلىٰ الكونفوشية المجدّدة»، ترجمة محمد ميلاد، **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ١٢٨، ٢٠٠٥م.

برادان، سانجاي. «تحسين قدرة الدولة المؤسسية»، **مجلة التمويل والتنمية** (واشنطن: صندوق النقد الدولي): المجلد ٣٤، العدد ٣، سبتمبر١٩٩٧م.

بروديل، فرنان. «تاريخ المتوسط»، ترجمة محمد بولعيش، **بيت الحكمة مجلة مغربية للترجمة والعلوم الإنسانية** (الدار البيضاء): السنة ٢، العدد ٥، أبريل ١٩٨٧م.

بروديل، فرنان. «عن التاريخ الجديد»، ترجمة محمد بولعيش، **بيت الحكمة مجلة مغربية للترجمة والعلوم الإنسانية** (الدار البيضاء): السنة ٢، العدد ٥، أبريل ١٩٨٧م.

بولارد، مارتن. «دبلوماسية الوضع الراهن: الصين مملكة وسطىٰ- مركز العالم»، ترجمة رلىٰ صالح أبو ناصر، **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ١٣٩، السنة ٢٥، ٢٠٠٦م.

تومي، أم الخير. «الخطاب الإعلامي والمسألة اللغوية بالجزائر»، **مجلة المستقبل العربي** (بيروت): العدد ٣٩٤، السنة ٣٤، كانون الأول، ٢٠١١/١٢م.

جراي، شيريل و. ودنيال كوفمان. «الفساد والتنمية»، **مجلة التمويل والتنمية** (واشنطن: صندوق النقد الدولي): المجلد ٣٥، العدد ١، مارس ١٩٩٨م.

جويتيان، مانويل. «كيف تدار التدفقات العالمية لرؤوس الأموال»، **مجلة التمويل والتنمية** (واشنطن: صندوق النقد الدولي): العدد ٢، المجلد ٣٥، يونيو ١٩٩٨م.

الذوادي، محمود. «نظرية الرموز البشرية وقواعد تأثيرات أنماط السلوكات الجماعية علىٰ سلوكات الناس»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت): المجلد ٣٩، العدد ١، ٢٠١١م.

زحلان، أنطوان. «العلم والسيادة: التوقعات والإمكانات في البلدان العربية»، **مجلة المستقبل العربي** (بيروت): العدد ٣٨٣، السنة ٣٣، كانون الثاني، ١/٢٠١١م.

صالحين، سوهرين محمد، وناصر يوسف. «المشهد الليبرالي في إندونيسيا: السياسي والثقافي والاقتصادي»، **المسلم المعاصر** (القاهرة): العدد ١٤٩، السنة ٣٨، يوليو-سبتمبر ٢٠١٣م.

عبدلي، منذر. «الأثر الإيكولوجي ومؤشر التنمية البشرية: نحو دليل أول للتنمية المستدامة في الوطن العربي»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت): المجلد ٣٩، العدد ٣، ٢٠١١م.

العتيبي، سرحان بن دبيل. «ظاهرة العنف السياسي في الجزائر: دراسة تحليلية مقارنة ١٩٧٦-١٩٩٨»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت): المجلد ٢٨، العدد ٤، شتاء ٢٠٠٠م.

ليبرثال، كينيث، وجفري ليبرثال. «التحول الكبير»، **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ١٢٨، ٢٠٠٥م.

المصباحي، محمد. «هل يمكن الكلام عن (الحق) في الكذب في المجال السياسي؟»، **عالم الفكر** (الكويت): العدد ١، المجلد ٣٨، يوليو-سبتمبر ٢٠٠٩م.

ملفن، شيلا. «ثورة الصين الجامعية»، **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ١٤٦، ٢٠٠٨م.

هوجارت، ريتشارد. «الثقافة والدولة»، ترجمة شعبان عبد العزيز عفيفي، **مجلة الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ١٠٨، سبتمبر ٢٠٠١م.

واناندي، يوسف. «إندونيسيا: هل هي دولة فاشلة؟»، **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد١١٧، مارس ٢٠٠٣م).

يوسف، ناصر. «الحلقة المفقودة في معادلة الحضارة من منظور التنوير الياباني: إنجازات العزلة وتطورات الانفتاح»، **إسلامية المعرفة** (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي): السنة ٢١، العدد ٨٢، خريف ٢٠١٥م.

يوسف، ناصر، وزليكا آدم. «التعدد اللغوي ودوره الحضاري في تنمية ماليزيا: دروس مستفادة عربيًا وإسلاميًا»، **الإسلام والعالم المعاصر** (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية): المجلد التاسع، العدد الأول، نوفمبر٢٠١٣م/أبريل ٢٠١٤م.

ندوات، مؤتمرات

نوح، سمير عبد الحميد (محرر). **التحديث والهوية القومية في شرق آسيا: العولمة وإحياء الدين**، برنامج المراكز المتميِّزة للقرن الحادي والعشرين- السجل العلمي لندوة سيسمور الدولية (CISMOR): كيوتو- اليابان، ٥-٦ نوفمبر، ٢٠٠٥م.

يوسف، ناصر. «سوط الحوكمة الفاسدة وعذاب التنمية المحلية: تشخيص سيميائي تربيعي»، ورقة قدمت إلىٰ: **المؤتمر الدولي الثاني حول الحوكمة والتنمية المحلية**: الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، ٧-٨ ديسمبر ٢٠١٥م.

أطروحات جامعية

طه، أنيس مالك. «الإسلام وتيار التغريب في إندونيسيا: ١٩٧١-١٩٩١»، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، ١٩٩٤م.

مقابلات شخصية

مقابلة شخصية مع الباحث أنيس مالك طه (Anis Malik Thoha)، في مكتبه بالجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، بتاريخ ١٧ أبريل ٢٠١٢م. حاليًا هو مدير جامعة السلطان أجونج الإسلامية- إندونيسيا (UNISSULA).

- ٢ -

الأجنبية

Books

Abdullah، Taufik .*Indonesia Towards Democracy.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Acharya, Amitav. *"Asia Rising: Who is leading?.* London: World Scientific, 2008.

Backman, Michael. *Asia Future Shock: Business Crisis and Opportunity in the Coming Years.* New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Bell, Daniel A. *Chain s New Confucianism: Politics and Everyday Life In A Changing Society.* New Jersey: Princeton University Press, 2008.

Booth, Anee. *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A History of Missed Opportunities.* Canbera: The Australian National University, 1998.

Dan, Yu. *Confucius from the Heart.* London: Pan Macmillan, 2013.

Darmaputera, Eka. *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis.* New York: E. J. Brill, 1988.

Dick, Howard et al. *The Emergence of a National Economy: An Economic History of Indonesia,* 2000-1800. Honolulu: University of Hawai i Press, 2002.

Dick, Howard et al. *The Emergence of a National Economy: An Economic History of Indonesia, 2000-1800.* Honolulu: University of Hawai i Press, 2002.

Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Fang, Cia et al. *The Chinese Economy: Reform and Development.* Singapore: McGraw-hill Companies, 2009.

Gamer, Robert (ed.). *Understanding Contemporary China.* 2nd ed. London: Lynne Rienner Publishers, Inc, 2003.

Glassburner, Bruce (ed.). *The Economy of Indonesia: Selected Reading.* London: Cornell University Press, 1971.

Goeltom, Miranda S. *Essays in Macroeconomic Policy: the Indonesian Experience.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Grasso, June et al. *Modernization and Revolution in China: from the Opium Wars to World Power.* 3nd ed. New York: M. E.Sharpe, 2004.

Hardjono, Joan et al. *Poverty and Social Protection in Indonesia.* Jakarta: The SMERU Research Institute, 2010.

Hardjono, Joan et al. *Poverty and Social Protection in Indonesia.* Jakarta: The SMERU Research Institute, 2010.

Hill, Hal. *The Indonesian Economy Since :1966 Southeast Asia s Emerging Giant. Cambridge*: Cambridge University Press, 1996.

Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy: Piety and Pragmatism.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

Hoffmann, John and Mechael Enright J,)eds.(. *China into the Future: Making Sense of the World s Most Dynamic Economy.* Singapore: John Wiely & Sons)Asia(Pte. Ltd, 2008.

Jain, Kamla. *the Concept of Pancasila in India Thought.* Varanasi-India: Parshvanath Vidyashram Research Institute, 1983.

Kynge, James. *China Shakes the World: the Rise of a Hungry Nation.* London: Phoenix, 2006.

McLeod, Ross H. (ed.). Indonesia Assessment :1994 Finance as a Key Sector Indonesia s Development. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1994.

Mingyuan, GU. *Education in China and Abroad: Perspectives from a Lifetime in Comparative Education.* Hong Kong: The University of Hong Kong-Comparative Education Research Centre, 2001.

Mohamad, Mahathir. *A Doctor in the House: the Memoirs of Tun Dr Mahathir Mohamad.* Selangor, Malaysia: MPH Publishing, 2011.

Nicosia, Francis R. *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Resosudaro, Budy P. and Frank Jotzo)eds.(. *Working with Nature Against Poverty: Development, Resources and the Environment in Eastern Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Sen, Amartya. *On Ethics and Economics.* Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990.

Shenkar, Older. *The Chinese Century: The Rising Economy and Its Impact on the Global Economy, The Balance of Power, and Your Job.* Pennsylvania: Wharton School Publishing, 2005.

Singh, Daljit (ed.). *Southeast Asian Affairs 2010.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010.

Smith, Anthony L. (ed.). *Gus Dur and the Indonesian Economy.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

Soemardjan, Selo. *Indonesia: A Socio-Economic Profile.* New Delhi: Sterling Publishers Private Ltd, 1988.

Sunoo, Harold Hakwon. *China of Confucius: A Critical Interpretation.* USA: Heritage Research House, Inc, 1985.

Tian, Yu Cao (ed.). *The Chinese Model of Modern Development.* London: Routledge, 2005.

Tong, Cheu Hock. *Confucianism in Chinese Culture.* Selangor, Malaysia: Pelandunk Publications, 2000.

Vatikiotis, Michael R.J. *Indonesia Politics under Suharto: The rise and fall of the New Order.* 3rd ed. London: Routledge, 1998.

Yew, Lee Kuan. *From Third world To First: The Singapore Story 2000-1965.* Singapore: Marshall Cavendish Editions, 2015.

Yuanxiang, Xu. *Confucius: A Philosopher for the Ages.* China: China Intercontinental Press.

Periodicals

Jacoby, Ulrich. "Getting Together: The new partnership between China and Africa for aid and trade." *Finance & Development*(2) 44 :, 2007.

Lim, Raymond. "Creating a Globally Connected Asian community: How the rise of China and India is paving the way for an integrated Asia." *Finance & Development*(2) 43:, 2006.

Marks, Stephen V. "Economic Policies of the Habibie Presidency." *Bulletin of Indonesia Economic Studies:* Volume 45, Issue1, April 2009.

Miranti, Riyana. "Poverty In Indonesia :2002-1984 the Impact of Growth and Changes in Inequality." *Bulletin of Indonesian Economics Studies* (The Australian National University): Volume 46, Number 1, April 2010.

فهـرس
المصطلحات والأعلام والبلدان والأماكن

الموضوع	الصفحة

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)